







STUDIEN

ZUR

KRITIK UND ERKLÄRUNG

DER

BIBLISCHEN URGESCHICHTE.



STUDIEN

ZUR

KRITIK UND ERKLAERUNG

DER

BIBLISCHEN URGESCHICHTE

GEN. CAP. I—XI.

DREI ABHANDLUNGEN

VON

DR. EBERHARD SCHRADER,

ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT ZU ZÜRICH.

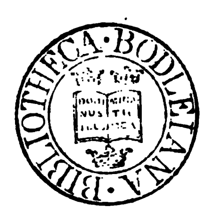
MIT EINEM ANHANGE:

DIE URGESCHICHTE NACH DEM BERICHTE DES ANNALISTISCHEN UND NACH DEM DES PROPHETISCHEN ERZÄHLERS.

ZÜRICH,

VERLAG VON MEYER & ZELLER.

1863.



DER

HOCHWÜRDIGEN

THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

ZU ZÜRICH

BEI SEINEM AMTLICHEN EINTRITT IN DIESELBE

IN EHRERBIETIGSTER HOCHACHTUNG

DARGEBRACHT

VOM VERFASSER.

Vorwort.

Die nachfolgenden drei Abhandlungen kritischen und exegetischen Inhalts über die Composition der biblischen Schöpfungsgeschichte Gen. 1, 1—2, 4, über das Stück von den Söhnen Gottes Gen. 6, 1—4, sowie über das Verhältniss der sogenannten jahvistischen Abschnitte der biblischen Urgeschichte Gen. 1—11 zu einander bilden zwar jede für sich ein abgeschlossenes Ganzes; wenn ich sie dennoch hier zusammen ans Licht treten lasse, so bewog mich dazu theils der Umstand, dass sie doch alle drei sachlich in einer näheren Beziehung zu einander stehen, theils der, dass sie auch sonst enger zusammengehören und namentlich die dritte Abhandlung auf die beiden ersten in mehrfacher Hinsicht zurückweist.

Was die Untersuchungen selber anbetrifft, so wurden dieselben von Grund aus neu geführt und die einschlägigen, namentlich neueren Werke erst dann verglichen und näher geprüft, nachdem ich selber mit meinen Untersuchungen zum Abschlusse gediehen war; und obgleich ich gerade in Hauptpunkten zum Theil zu wesentlich anderen Resultaten gelangt bin, als meine Vorgänger, so wird man doch auch in den Fällen, wo ich mit Letzteren zusammentreffe, aus der Art, wie die Untersuchung geführt ist, und insbesondere aus der Begründung der gewonnenen Resultate die Selbstständigkeit der Forschung

leicht erkennen. Dass aber anderseits das etwaige Neue, welches diese Untersuchungen bieten, nicht schnellfertiger Combination seinen Ursprung verdankt, sondern Ergebniss ist sorgfältigster Prüfung und gewissenhaftester Forschung, wird ebenfalls wohl dem Aufmerksamen nicht entgehen. Und wenn ich dabei vor Allem aus nach sprachlicher Richtigkeit, nach grammatischer Genauigkeit gestrebt habe, so geschah solches in der festen Ueberzeugung, dass, sich zu beugen unter die unabänderlichen Gesetze der Sprache, die oberste Pflicht wie des Kritikers so des Exegeten sei; dass solches die Grundbedingung sei, um den ursprünglichen, lauteren Sinn des Schriftwortes zu erfassen. Erst nach Feststellung des grammatischen Verständnisses ist es möglich, einen Satz, einen Abschnitt im Zusammenhange, seine Stellung im Schriftganzen zu begreifen und zu würdigen; nur so kann man hoffen, auf dem hier in Betracht kommenden Gebiete zur Erkenntniss der Wahrheit, dem Endziele alles wissenschaftlichen Forschens, einen wirklich erspriesslichen Beitrag zu liefern. In wie weit mir dieses in vorliegender Arbeit gelungen ist, ob mein Streben ein nicht ganz erfolgloses genannt werden könne, darüber steht das Urtheil Anderen zu.

Zürich, den 26. Februar 1863.

Der Verfasser.

I.

DIE COMPOSITION

DER BIBLISCHEN SCHÖPFUNGSGESCHICHTE

Gen. 1, 1—2, 4.



Unter allen Denjenigen, die sich nicht von vornherein jeder kritischen Forschung verschliessen, möchte wohl heut zu Tage darüber kaum noch eine Meinungsverschiedenheit Statt haben, dass der Genesis, so wie sie uns überliefert ist, eine Schrift zu Grunde gelegen, die, auf irgend eine Weise ergänzt und erweitert, zu dem jetzigen ersten Buche der Thora gestaltet wurde. Auch Delitzsch [1]) und Kurtz, Letzterer in der neuen Ausgabe seiner Geschichte des Alten Bundes [2]), haben nicht umhin gekonnt, verschiedene „Strömungen“, welche durch die Genesis hindurchgehen, anzuerkennen und insbesondere zuzugestehen, dass die Schöpfungsgeschichte Gen. 1, 1—2, 4 ursprünglich einer Schrift angehört habe, welche man früher als Elohimurkunde der Jahveurkunde entgegenzusetzen pflegte [3]), und die man, wenn man sie nicht mit Ewald das Buch der Ursprünge nennen will [4]), entweder nach ihrem Verhältnisse zu den andersgearteten Bestandtheilen der Genesis als die Grundschrift [5]) oder aber, mit Rücksicht auf ihre Darstellungsweise, als die Schrift des annalisti-

[1]) Commentar über die Genesis 3. Ausg. Leipz. 1860. S. 37.

[2]) Band I. 2. Aufl. Berl. 1853. S. 49. Band II. 2. Aufl. 1858. S. 554.

[3]) S. Eichhorn, Einleitung in das A. T. 4. Ausg. Band III. Göttingen 1822. S. 39 ff.; v. Bohlen, die Genesis. Königsberg 1835. S. CLXXXIII ff.

[4]) Ewald, Geschichte des Volkes Israel Th. I. 2. Ausg. Göttingen 1851. S. 98 ff.

[5]) Tuch, Kommentar über die Genesis. Halle 1838. S. LI.

schen Erzählers bezeichnen kann [1]). Nicht selten scheint man sich indess das Verfahren des Redaktors (um so kurz Denjenigen zu nennen, der die Genesis in ihre jetzige Gestalt gebracht hat) doch gar zu äusserlich, zu sehr als das eines blossen Compilators vorgestellt zu haben, der sich einfach darauf beschränkt habe, die vorgefundenen Schriftstücke in einander zu schieben, und nur hie und da, etwa bei Uebergängen, wollte man eine grössere Freiheit und Selbstständigkeit ihm zugestehen. Dieses scheint mir aber eine durchaus unrichtige Ansicht zu sein, und es dürfte nicht schwer halten, an gar manchen Stellen der Genesis und des übrigen Pentateuches die eingreifende und den ursprünglichen Text umgestaltende Hand des Redaktors aufzuzeigen. Solches nun einmal an einem Beispiele und zwar allerdings an einem besonders lehrreichen zu thun, ist der Zweck nachfolgender Abhandlung über die Composition der Schöpfungsgeschichte Gen. 1, 1—2, 4. Es ist indess hiebei nicht unsere Absicht, auf die Frage nach dem Verhältnisse dieses Schöpfungsberichtes zu den sonst in der Bibel sich findenden Vorstellungen von der Schöpfung näher einzugehen (obgleich wir allerdings meinen, dass zwischen ihnen nicht unwesentliche Differenzen bestehen), noch auch das Verhältniss desselben zu den ausserisraelitischen Schöpfungssagen weiter zu erörtern: vielmehr werden wir uns einzig darauf beschränken, die Composition, die Anlage, den inneren Bau des die Bibel eröffnenden Abschnittes der Genesis etwas näher ins Auge zu fassen; wollen jedoch auch hier nicht noch einmal alles Das, was von Anderen darüber bereits Richtiges gesagt wurde, wiederholen und ausführlich begründen, sondern werden, nachdem wir hiezu einige Ergänzungen gegeben und etwaigen Bedenken und Einwänden entgegen getreten sind, sofort zur

[1]) Vgl. weiter hierüber den Schluss der dritten Abhandlung.

Rechtfertigung unserer These übergehen, dass wir nämlich unsere Schöpfungsgeschichte durchaus nicht mehr in ihrer ursprünglichen, vom Verfasser der Grundschrift concipirten Gestalt vor uns haben, dass dieselbe vielmehr bereits eine durchgreifende Umgestaltung erfahren hat von Jemandem, der dieselbe schon vorfand und als ein für sich bestehendes, in sich abgeschlossenes Ganzes betrachtete.

Die Schöpfungsgeschichte Gen. 1, 1—2, 4 berichtet uns das Schöpfungswerk Gottes nach den sieben Tagen, in welchen Gott die Welt geschaffen, und vertheilt nach diesem Rahmen einer Schöpfungswoche die einzelnen Schöpfungswerke auf die sechs Werktage in der Weise, dass sie je drei Werktagen vier Werke zutheilt, so dass auf den dritten und sechsten Tag je zwei Werke kommen. Diese beiden Tagdrei und Werkviert sind wieder unter sich in der Weise parallel, dass das Schöpfungswerk des vierten Tages dem des ersten Tages, das des fünften dem des zweiten, und die beiden des sechsten Tages den beiden des dritten Tages entsprechen. Diese Beobachtung drängt sich zu unwillkührlich auf, als dass sie nicht hätte schon früh gemacht werden sollen[1], und wie allgemein diese Ansicht von der inneren Symmetrie der Schöpfungsgeschichte jetzt bereits angenommen ist, lehrt ein Blick in die in letzter Zeit erschienenen Commentare zur Gen. und Abhandlungen über unsere Schöpfungsgeschichte[2]. Neuerdings hat nun aber Keil die Richtigkeit dieser ganzen Beob-

[1]) Vgl. Herder, älteste Urkunde des Menschengeschlechts 1774. Th. I. S. 108. 109; Th. Buttmann, Mythologus 1828 u. 29. Th. I. S. 133.

[2]) Vgl. Ewald, Jahrbücher der biblischen Wissenschaft I. S. 92. v. Coelln, bibl. Theologie I. S. 191. Lutz, bibl. Dogmatik S. 51. v. Bohlen, Genesis S. 1. 2. Tuch, Genesis S. 4. Knobel, Genesis 2. Aufl. S. 3. Delitzsch, Gen. 3. Ausg. S. 88. Böhmer, das erste Buch der Thora, Halle 1862 S. 27. Kahnis luth. Dogm. I. S. 239.

achtung wiederum in Anspruch genommen und einen solchen Parallelismus zwischen den drei ersten und den drei letzten Schöpfungstagen, sowie zwischen den vier ersten und den vier letzten Schöpfungswerken, weder als einen vom Verfasser beabsichtigten, noch als einen überhaupt thatsächlich vorhandenen zugestanden. Er stellt nämlich in Abrede, dass eine solche Congruenz bestehe zwischen der Erschaffung der Vögel und Fische am fünften Tage und der des Himmelsgewölbes am zweiten Tage; er meint, die Erschaffung der Fische als Bewohner der Gewässer müsse mit der Schöpfung der Meere parallel sein und hätte müssen folglich dem sechsten, nicht dem fünften Tage zugetheilt werden[1]. Nun behaupten wir durchaus nicht, dass der Verfasser nicht an sich ebenso gut auch erst am sechsten Tage die Schöpfung der Fische als correspondirend der Sammlung der Erdwasser und Einrichtung der Meere am dritten Tage hätte Statt finden lassen können. Allein alsdann bekämen wir für den sechsten Tag drei Schöpfungswerke, das der Fische, der Landthiere und der Menschen, und — die schöne Symmetrie des dritten und sechsten Schöpfungstages wäre eben zerstört gewesen. Oder aber der Verfasser hätte auch hier wieder die Erschaffung der Fische und Landthiere, wie die der Fische und Vögel am fünften Tage, in ein Werk zusammenfassen können; dieses zu thun, daran hinderte ihn vielleicht die Ueberlegung, dass

[1]) Vgl. dessen Biblischen Commentar über die Bücher Moses, Bd. I. Genesis und Exodus Leipz. 1861. S. 7.: „Die Erschaffung der Fische und Vögel an einem Tage zeigt klar, dass ein Parallelismus zwischen den drei ersten und den drei letzten Schöpfungstagen nicht beabsichtigt und nicht vorhanden ist." — „Sollte die Schöpfung der die Luft erfüllenden Vögel der Schöpfung der Himmelsfeste entsprechen, so müsste auch die Erschaffung der Fische als Bewohner der Gewässer mit der Schöpfung der Meere parallel, d. h. dem sechsten, nicht dem fünften Tage zugetheilt sein."

die Landthiere doch ihrer ganzen Organisation nach Geschöpfe *höherer* Stufe seien, die insofern dem *Menschen* näher ständen und nicht wohl mit den niederorganisirten Wesen der Fische und Vögel zusammengeworfen werden dürften. Insofern nun aber schon am zweiten Tage durch die Erschaffung des Firmamentes und die Scheidung des Wassers die beiden Lebenselemente für Fische und Vögel: Wasser und Luft, als schon vorhanden gesetzt waren, konnte sehr wohl der Verfasser parallel mit dem Schöpfungswerke des zweiten Tages das des fünften Tages, nämlich die Erschaffung der Fische und Vögel, zu Stande kommen lassen. Dass er aber auch diese Schöpfung der Fische und Vögel nicht etwa als ein Doppelwerk, sondern, wie die Erschaffung der Himmelsfeste und die Scheidung der Wasser, als ein *einfaches* Schöpfungswerk angesehen wissen wollte, geht klar daraus hervor, dass er die Erschaffung der Vögel und die der Fische nicht durch ein bei der Schöpfung der Fische etwa wiederholtes schöpferisches וַיֹּאמֶר von einander trennt und als zwei besondere Werke hinstellt, während er solches, wie bei den beiden Werken des dritten, so auch bei denen des sechsten Tages thut und dadurch andeutet, dass er die Werke dieser Tage je als *zwei* Werke betrachtet wissen will.

Ueberhaupt aber kommt es dem Verfasser unserer Schöpfungsgeschichte recht darauf an, den stufenweisen Fortschritt in der Schöpfung aufzuzeigen vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Unlebendigen zum Lebendigen, vom Niederorganisirten zum Höherorganisirten. Wenn nun *Keil* freilich auch einen solchen Fortschritt in der Weltschöpfung läugnet, so ist das nur consequent; wenn er aber diese seine Behauptung darauf stützen zu können meint[1]), dass ja die Gestirne nicht Mitteldinge zwischen Pflanzen und

[1]) a. a. O. S. 7.

Thieren seien, überhaupt gar nicht in die Schöpfungsscala der irdischen Wesen gehörten, so beruht diese Auffassung auf einem vollständigen Missverständnisse unseres Textes, namentlich des vierzehnten Verses des ersten Kapitels. Keil meint nämlich [1]), unsere Schöpfungsurkunde lehre nicht, dass Gott an einem d. h. am vierten Tage alle Himmelskörper geschaffen, aus dem Nichts vollendet erschaffen habe; sie lehre vielmehr im Gegentheil, dass Gott am Anfange den Himmel und die Erde geschaffen und am vierten Tage die Sonne, den Mond und die Sterne (Planeten, Kometen und Fixsterne) an der Himmelsfeste nur gemacht habe zu Leuchten für die Erde; nach diesen klaren Worten sei schon am Anfange der Grundstoff nicht nur der Erde, sondern auch des Himmels und der Himmelskörper geschaffen worden; mit der schöpferischen Ausbildung der Erde sei gleichzeitig auch die Schöpfung der Himmelskörper und wohl auch in analoger Stufenfolge erfolgt; aber erst am vierten Tage seien die [bereits vorher geschaffenen und also am vierten Tage schon vorhandenen] Himmelskörper zu Leuchten für die Erde am Firmamente des Himmels gemacht und damit ihre Schöpfung vollendet worden. Allein diese ganze Auffassung scheitert an dem einfachen Wortlaute unseres Textes. Es heisst V. 14: „Und es sprach Gott: es mögen werden Leuchten (יְהִי מְאֹרֹת) an dem Gewölbe des Himmels zu scheiden zwischen dem Tage und der Nacht“ d. h. es mögen solche Himmelskörper entstehen, zu dem Zwecke, zu scheiden zwischen Tag und Nacht; darin liegt klar und deutlich ausgesprochen, dass derartige Himmelskörper bisher überhaupt gar noch nicht vorhanden waren. Wären sie hier als schon vorhanden vorausgesetzt und hier nur berichtet, zu welcher Leistung sie Gott bestimmt habe, würde also auf

[1]) ebendaselbst S. 21.

sie als schon vorhandene, schon daseiende und als solche bekannte zurückgewiesen, so hätte es nicht heissen können יְהִי מְאֹרֹת, es hätte vielmehr mit Hinzufügung des Artikels gesagt sein müssen: יְהִי הַמְּאֹרֹת Die (schon oben erwähnten) Leuchten sollen dazu dienen, zu scheiden zwischen Tag und Nacht. Aber eben der in diesem Falle durchaus erforderliche Artikel steht hier nicht; יְהִי מְאֹרֹת kann absolut nichts Anderes bedeuten, als: es mögen Leuchten werden: d. h. neu entstehen, die den Zweck haben, zu scheiden zwischen Tag und Nacht. Erledigt sich hiemit der Einwand Keils, dass die Gestirne überhaupt nicht in die Schöpfungsscala der irdischen Wesen gehörten, so verschlägt ebensowenig die andere Bemerkung, es seien die Gestirne nicht Mitteldinge zwischen Pflanzen und Thieren, und für den Uebergang von der Schöpfung der Pflanzen zu der von Sonne, Mond und Sternen liesse sich ein wohlvermittelter stätiger Fortschritt und eine genetische Fortbewegung nicht nachweisen. Es ist vielmehr in Bezug hierauf mit Recht von Ewald[1]) darauf aufmerksam gemacht worden, dass nach ältester Anschauung die Gestirne wie belebte und sich frei bewegende Wesen erschienen, und dass sie als solche auch hier die Reihe der Schöpfungen des zweiten Tagdrei, sämmtlich Schöpfungen nicht bloss lebender, sondern auch frei sich bewegender Wesen, eröffnen.

Dagegen bringt diese Stellung der Gestirne in der Schöpfungsscala allerdings einen Uebelstand anderer Art mit sich, auf den wir noch mit ein Paar Worten eingehen müssen. Sieht man nämlich auf den Verlauf des Schöpfungswerkes nach Tagen, so ereignet sich hier das Seltsame, dass von Tagen mit Abend und Morgen die Rede ist, ohne dass vorher der Bedingung aller irdischen Tage, alles

[1]) Jahrb. I. S. 88. Vgl. auch Delitzsch, Gen. S. 89., Knobel, Gen. S. 3.

Wechsels von Tag und Nacht Erwähnung geschehen, ohne dass eben von Sonne und Mond und ihrer Schöpfung ein Wort ausgesagt ist. Denn mit Delitzsch[1]) יוֹם im Sinne von Schöpfungsperiode zu nehmen, verbietet theils die ausdrückliche Erwähnung von Abend und Morgen, wobei man doch wohl, im Sinne des Verfassers, nur an gewöhnliche Erdentage denken soll, theils der Umstand, dass von Vers 16 an denn doch wohl unzweifelhaft nur von gewöhnlichen Erdentagen die Rede ist[2]). Wollte man also für die ersten drei Tage יוֹם im Sinn eines grösseren Zeitraumes, eines Welttages, einer Schöpfungsperiode nehmen, so hätte der Verfasser offenbar יוֹם unmittelbar hintereinander in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen gebraucht, ohne dass er auch nur irgend wie angedeutet hätte, dass vom vierten Tage an יוֹם in einem anderen Sinne, als vorher, und zwar in dem Sinne eines gewöhnlichen Erdentages zu fassen wäre, was doch kaum denkbar ist. Dieses hat auch Keil erkannt, und er schlägt deshalb einen anderen Weg zur Lösung der beregten Schwierigkeit ein. Auch er will יוֹם nur von gewöhnlichen Erdentagen verstanden wissen, meint nun aber, dass an den drei ersten Tagen der Wechsel von Tag und Nacht dadurch zu Stande gekommen sei, dass die lichtlose chaotische Masse in rotirende Bewegung gesetzt wurde, um sich allmählig zu gestalten und im Fortgange der Schöpfung zu einem kugelförmigen Weltkörper auszubilden[3]). Allein abgesehen davon, dass wir so noch nie und nimmer zu gewöhnlichen Erdentagen kommen, so kann bei einer rotirenden Bewegung der lichtlosen chaotischen Masse ein Wechsel von Tag und Nacht, von Hell und

[1]) Comm. über die Gen. S. 101 ff.
[2]) Vgl. Knobel, Gen. S. 2.
[3]) a. a. O. S. 18.

Dunkel doch nur dann entstehen, wenn das Licht an einem bestimmten Orte gesammelt, wenn das Licht an einen bestimmten Lichtträger gebunden ist; nun sahen wir aber oben, dass diese Lichtträger nach unserem Texte erst am vierten Tage geschaffen sind, folglich bleibt die Schwierigkeit, dass schon an den drei ersten Tagen, vor Erschaffung der Lichtträger, ein Wechsel von Tag und Nacht Statt gefunden, auch bei dieser Hypothese vollständig ungelöst.

Wir werden daher mit Nothwendigkeit dazu gedrängt anzunehmen, dass der Verfasser unserer Schöpfungsgeschichte eine bereits vorgefundene Eintheilung der Schöpfungswerke, in welcher eben die Gestirne die Stelle einnahmen, welche sie jetzt inne haben, in den Rahmen einer Schöpfungswoche brachte, unbekümmert darum, ob eine solche Vertheilung der Schöpfungswerke auf Tage auch statthaft sei, wenn dasjenige Schöpfungswerk, welches eben den regelmässigen Wechsel von Tag und Nacht bedingt, erst den fünften Platz unter den einzelnen Werken der Schöpfungsscala einnahm. Ob indess diese vorgefundene Eintheilung des Schöpfungswerkes gerade acht Werke umfasste [1]), oder aber, die Schöpfung der Fische und Vögel als zwei gerechnet, neun, müssen wir dahin gestellt sein lassen; schwerlich aber haben wir die Erschaffung des Stoffes mit Knobel [2]) als ein besonderes Werk anzusehen, so dass wir zehn Werke als die ursprüngliche Anzahl bekämen.

Bisher ist man nun, soweit ich sehe, einstimmig der Meinung gewesen, dass uns dieser Schöpfungsbericht, in der Fassung, in welcher ihn der Verfasser der Grund-

[1]) Ewald, Jahrb. I. S. 86—89.
[2]) a. a. O. S. 3.

schrift des Pentateuches concipirte, wesentlich unverändert überliefert sei. Allein ich glaube, dass sich nicht wenige und nicht undeutliche Spuren davon nachweisen lassen, dass derselbe später noch eine Durch- und Umarbeitung erfahren hat, und zwar von der Hand Jemandes, der auf sogenannte heilige Zahlen schon einen ganz besonders hohen Werth legte und der diesen ehrwürdigen Bericht von des Allmächtigen Schöpfungsthat dadurch vor anderen Theilen seiner Darstellung zunächst der Urgeschichte in specifischer Weise auszeichnen wollte, dass er mehrmals sich findende, auf das göttliche Thun bezügliche, Redeweisen nur eine bestimmte Anzahl Male wiederkehren liess und sie, wenn der ursprüngliche Text dieselben etwa häufiger darbot, an ihm passend erscheinenden Stellen beseitigte, um sie eben nur eine bestimmte Anzahl Male zu haben. Gehen wir solchen Spuren einmal nach.

Bekanntlich verläuft der Bericht von der Schöpfung bei den einzelnen Schöpfungswerken auf wesentlich gleiche Weise in der Art, dass derselbe beginnt mit der Anführung des schöpferischen Gotteswortes, darauf die Ausführung dieses Schöpfungswortes, das Schöpfungswerk selber, erzählt, woran sich dann die Billigungsformel schliesst: Und Gott sah, dass es gut war. So bei dem ersten Schöpfungswerke Vers 3 — 5; bei dem dritten V. 9—10; bei dem vierten V. 11—13; bei dem fünften V. 14—19; bei dem sechsten V. 20—23 und bei dem siebenten V. 24—25; nur bei dem zweiten V. 6—8 und bei dem achten Schöpfungswerke V. 26—30 findet sich eine solche Billigungsformel nicht. Bei der sonstigen Conformität und schönen Symmetrie des Schöpfungsberichtes muss diess in der That auffallen, und wenn auch allenfalls bei dem achten Werke eine solche Billigungsformel ent-

behrlich scheinen könnte, sofern unmittelbar nachher V. 31 die Billigungsformel erschallt, welche auf das ganze Schöpfungswerk zurückschaut, so ist das Fehlen derselben bei dem zweiten Werke in der That sehr seltsam, und es ist deshalb nicht zu verwundern, dass schon sehr früh aufmerksame Leser hieran Anstoss nahmen und, indem sie der Ansicht waren, dass auch hier diese Billigungsformel gewiss ursprünglich gestanden habe und nur vielleicht durch das Versehen eines Abschreibers ausgefallen sei, dieselbe auch beim zweiten Werke stehen zu sehen wünschten und sie deshalb bei demselben geradezu einschalteten. So finden wir in der Uebersetzung der LXX die Billigungsformel: καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλόν nach der Namengebung des Himmelsgewölbes und vor dem: „Und es ward Abend und es ward Morgen" wirklich eingefügt. Allein wir sind damit der Lösung der Schwierigkeit noch um keinen Schritt näher gekommen; denn eben der Meinung, dass das Ausfallen der Billigungsformel an jener Stelle ein Fehler des Abschreibers sei, ist aus einem sogleich weiter zu besprechenden Grunde nicht beizutreten. Man hat deshalb das Fehlen dieser Formel an unserer Stelle auf andere Weise zu erklären gesucht; man meinte, dass dieselbe hier überhaupt gar nicht ursprünglich gestanden habe, dass sie vielmehr von dem Concipienten unserer Schöpfungsgeschichte an dieser Stelle mit Absicht und Ueberlegung nicht gesetzt sei, und zwar deshalb nicht, weil er das Schöpfungswerk des zweiten Tages noch nicht als ein in sich vollendetes, dem ein göttliches: Gut! eigne, angesehen habe. „Die (von den LXX willkührlich eingeschobene) Erklärung, dass diese Schöpfung gut gewesen sei, sagt Knobel[1]), fehlt hier, weil die Einrichtung der Wasser noch unvollendet ist";

[1]) a. a. O. S. 12.

ähnlich meint Keil[1]), bei dem Einschiebsel habe der Glossator nicht beachtet, dass die Scheidung der Wasser erst mit der Scheidung von Festland und Wasser am dritten Tage vollendet wurde, und die Approbationsformel erst dort an ihrer Stelle war. Auch Delitzsch weiss keinen bessern Grund; in der zweiten Ausgabe seines Commentars über die Genesis[2]) drückt er sich darüber folgendermaassen aus: „Das Werk des zweiten Tages ist nun zu Ende, aber ein göttliches טוב vernehmen wir nicht, denn noch überwogen die unteren Wasser uneingedämmt die werdensollende Erde, noch ist der Himmel ohne Sterne!" (*sic!*). In der dritten Ausgabe[3]) findet er zwar die Einschaltung ebenfalls noch „einsichtslos", motivirt aber sein Urtheil jetzt so: „Die רָקִיעַ ist eine Scheidewand zwischen oberen und unteren Wassern, aber eine Schranke nur für die ersteren. Auch die unteren bedürfen einer solchen Schranke. Diese Ergänzung des am zweiten Tage angehobenen Werkes folgt am dritten. Darum erhält es erst da seine Besiegelung durch כִּי־טוֹב.« Man muss in der That erstaunen, wie die Commentatoren[4]) so ohne Weiteres einer dem anderen diesen Erklärungsgrund haben nachsprechen können, da schon die einfachste Ueberlegung das vollständig Unhaltbare desselben aufdeckt. Warum denn in aller Welt ist die Schöpfung des grossen, majestätischen Himmelsgewölbes nicht ein in sich ebenso abgeschlossenes, in sich ebenso vollendetes Schöpfungswerk, das da ein göttliches Gut! verdiente, als meinetwegen das Schöpfungswerk des ersten Tages, als die Schöpfung des Lichts? War denn die

[1]) a. a. O. S. 20. Anm. 1.
[2]) S. 99.
[3]) S. 109.
[4]) Vgl. auch v. Bohlen, Gen. S. 11.

Schöpfung des Lichtes eine in sich mehr vollendete Schöpfung, als die des Firmamentes, so lange noch nicht die Träger, die Körper geschaffen waren, an die das Licht jetzt nothwendig gebunden ist, und durch welche dasselbe für uns doch erst vollkommen wirksam wird, so lange Sonne, Mond und Sterne noch nicht gemacht waren? Würde man nicht, falls zufälligerweise etwa auch bei dem ersten Werke ein solches Gut! sich nicht fände, mit Delitzsch ebensogut von der Schöpfung des Lichtes sagen können: „aber ein göttliches Gut! vernehmen wir nicht, denn noch sind die Körper nicht geschaffen, welche zu Trägern des Lichtes bestimmt sind, noch ist der Himmel ohne Sterne"? — Und was ist es ferner für eine Gottes ganz unwürdige Vorstellung, dass derselbe etwas habe schaffen können, das seinen Absichten nicht vollkommen entsprochen habe, über das er nicht sein göttliches Gut! habe aussprechen können?

Ergiebt sich hieraus, dass aus einem inneren Grunde das Fehlen resp. Auslassen der Billigungsformel bei dem zweiten Werke sich nicht begreifen lässt, so könnte man auf den Gedanken kommen, dass am Ende der Verfasser die Billigungsformel an dieser Stelle ausgelassen habe aus einer reinen Vergesslichkeit, ähnlich wie Tuch[1]) solches bei dem Fehlen der Namengebung beim fünften Schöpfungswerke annehmen zu müssen glaubt. Allein abgesehen davon, dass dieses bei der sonstigen Ausführlichkeit, Breite und Umständlichkeit des Verfassers der Grundschrift in seiner Darstellung schon an sich wenig wahrscheinlich ist, dürfte solches hier um so weniger anzunehmen sein, da sonst in der Darstellungsweise dieses ersten Kapitels eine ganz besonders grosse Sorgfalt uns entgegen tritt. Wir sind somit genöthigt, uns nach einem anderen Erklä-

[1]) Komm. über die Genesis S. LXIV.

rungsgrunde umzusehen; betrachten wir indess zuvor noch einen zweiten Punkt, der uns zunächst den schlagendsten Beweis liefern wird, dass überhaupt das ursprüngliche Wortgefüge des Textes an unserer Stelle eine Veränderung erlitten hat, und der zugleich seinerseits auf die vorliegende Schwierigkeit sein erklärendes Licht zurückwerfen wird.

Der Bericht des zweiten Schöpfungswerkes V. 6—8 weicht, was die äussere Form betrifft, von dem der übrigen Schöpfungswerke auch darin ab, dass die abgesehen von unserer Stelle noch sechs Mal[1]) in unserer Erzählung sich findende Formel: וַיְהִי־כֵן und es geschah also hier eine andere Stellung hat, als bei den übrigen Werken. Das וַיְהִי־כֵן und es geschah also setzt offenbar einen Satz voraus, in welchem das angekündigt, geboten wird, dessen Ausführung durch das ויהי־כן ausgesagt werden soll: so, wie es vorher gewünscht, gewollt, geboten war, also geschah es. Und wie sich einzig so streng logisch dieses: „und es geschah also“ begreifen lässt, so hat auch wirklich diese Formel überall, wo sie sonst in unserem Berichte vorkömmt, ihre Stelle unmittelbar nach einem mit ויאמר אלהים „und es sprach Gott“ beginnenden Satze; ausnahmslos sagt sie an diesen Stellen die Ausführung des göttlichen Schöpferwillens im Allgemeinen aus, und erst, nachdem dieses ויהי כן erschollen, folgt dann die nähere Beschreibung, die nähere Specialisirung des betreffenden Schöpfungswerkes im Einzelnen; erst jetzt folgt ein mit ויעש אלהים oder ähnlich

[1]) Nicht bloss drei Mal, wie Keil p. 20. Anm. 1. bemerkt; sie findet sich nicht nur V. 9. 15. 24, sondern auch V. 11. V. 30 und V. 3, an welcher letzteren Stelle offenbar das וַיְהִי־אוֹר dem sonstigen וַיְהִי־כֵן analog ist.



beginnender Satz. Nehmen wir z. B. den Bericht vom fünften Schöpfungswerke V. 14 ff. Nachdem hier das Gotteswort berichtet ist: „Und es sprach Gott: es mögen werden Leuchten an dem Himmelsgewölbe, zu scheiden zwischen dem Tage und der Nacht, und sie mögen sein zu Zeichen sowohl für Festzeiten als für Tage und für Jahre, und sie mögen werden zu Leuchten an dem Himmelsgewölbe, um zu leuchten auf der Erde", folgt zuvörderst die allgemeine Angabe von der Ausführung dieses Gotteswortes durch die Formel וַיְהִי־כֵן und es geschah also; und hieran erst schliesst sich V. 16 der Bericht, wie nun wirklich im Einzelnen das Schöpfungswerk zu Stande kam; erst jetzt folgt: So machte denn Gott die beiden grossen Lichter u. s. w. Ganz so V. 3 (vgl. S. 16 Anm.) 11. 24 und so auch V. 9. 30, nur dass hier das allgemeine ויהי כן vollkommen genügt, um die Ausführung des göttlichen Willens auszusagen, und nicht noch eine besondere Angabe der Vollführung desselben im Einzelnen hinter sich hat. Kehren wir nun zu unserer Stelle zurück. Hier steht das ויהי כן am Ende von V. 7 d. h. nach einem mit ויעש אלהים beginnenden Satze, der die Ausführung des göttlichen Schöpferwortes im Einzelnen berichtet. Dass aber nach diesem Satze das ויהי כן keinen Sinn hat, vielmehr vollständig überflüssig und zwecklos steht, leuchtet ein. Denn was soll, nachdem bereits vorher im Einzelnen genau berichtet ist, in welcher Weise das Gotteswort seine Erfüllung gefunden, nun noch die allgemeine Angabe, dass es also geschah, wie Gott gesagt hatte? Ein Jeder wird offenbar das ויהי כן vor dem mit ויעש אלהים beginnenden Satze erwarten, wie an sämmtlichen übrigen Stellen unseres Kapitels, in welchen es eben unmittelbar auf einen mit ויאמר אלהים beginnenden Satz

folgt, um im Allgemeinen die Ausführung Dessen auszusagen, was in diesem Satze als beabsichtigt hingestellt und im Folgenden in seiner Ausführung im Einzelnen näher beschrieben wird; nur am Ende von V. 6 hat dieses ויהי כן den entsprechenden Sinn, steht es an der rechten Stelle; nur hier kann es ursprünglich gestanden haben. Und wenn die LXX das *καὶ ἐγένετο οὕτως* wirklich vom Ende des 7. Verses an das des 6. rückten, so ist das richtige Gefühl, von dem sie sich hierbei leiten liessen, anzuerkennen.

Steht nun aber fest, dass das ויהי כן nur am Ende von V. 6 ursprünglich gestanden haben kann, so erhebt sich jetzt die weitere Frage, was denn möge die Veranlassung gewesen sein zu dieser auffallenden Umstellung jener Formel vom Ende des 6. an das des 7. Verses? Hier erinnern wir uns nun an Das, was wir bereits oben über das Fehlen der Billigungsformel: „Und Gott sah, dass es gut war" bei eben diesem zweiten Schöpfungswerke bemerkten. Wir fanden dort, dass dieses Fehlen sich weder aus inneren Gründen rechtfertigen, noch auch aus blosser Vergesslichkeit des Berichterstatters erklären lasse. Es bliebe nun noch eine dritte Möglichkeit übrig: die Billigungsformel: „Und Gott sah, dass es gut war" hat ursprünglich auch bei dem zweiten Werke, bei dem Berichte von der Erschaffung des Himmelsgewölbes und der Scheidung der Wasser gestanden, wurde aber aus irgend welchen Gründen später hier fortgelassen. Und für diese Annahme müssen unter Berücksichtigung des über die Stellung des ויהי כן Gefundenen allerdings wir uns jetzt entscheiden; auch dem Berichte vom zweiten Schöpfungswerke fügte der ursprüngliche Concipient dieser Schöpfungsgeschichte die Billigungsformel bei. Hier drängt sich aber sofort die Frage auf, an welcher Stelle wohl näher muthmasslich diese Formel ursprünglich gestanden habe. Man könnte meinen, dass ihr Platz nach Analogie von V. 10 unmittelbar hinter dem ויקרא אלהים

לרקיע שמים V. 8 gewesen sei, und diese Stelle haben auch die LXX der Billigungsformel angewiesen; es lautet bei ihnen V. 8: *Καὶ ἐκάλεσεν ὁ Θεὸς τὸ στερέωμα οὐρανόν. καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς ὅτι καλόν κτλ.* Allein viel näher liegt doch unter Vergleichung des Berichtes vom ersten Schöpfungswerke, anzunehmen, dass sie unmittelbar hinter dem die Ausführung des Schöpfungswillens im Einzelnen zur Darstellung bringenden, mit ויעש אלהים beginnenden, Satze gestanden habe, gerade wie V. 4 diese Formel folgt auf das וַיְהִי אוֹר V. 3 am Ende, mit einem Worte, ihr d i e Stelle anzuweisen, welche jetzt — von dem ויהי כן eingenommen wird. Nun begreifen wir die seltsame Stellung des ויהי כן am Ende von V. 7. Ursprünglich stand dieses ויהי כן gar nicht an dieser Stelle; hier stand vielmehr das וירא אלהים כי טוב; die ursprüngliche Stelle des ויהי כן war am Schlusse von V. 6, und das Wortgefüge des ganzen Berichtes vom zweiten Schöpfungswerke lautete ursprünglich also: V. 6. ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים ויהי כן:
V. 7. ויעש אלהים את הרקיע ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע וירא אלהים כי טוב:
V. 8. ויקרא אלהים לרקיע שמים ויהי ערב ויהי בקר יום שני:
d. h. V. 6 „Und es sprach Gott, es werde ein Gewölbe in der Mitte des Wassers, und es scheide zwischen dem Wasser zu Wasser; und e s g e s c h a h a l s o. V. 7. Da machte Gott das Gewölbe und schied zwischen dem Wasser, welches unterhalb des Gewölbes, und dem Wasser, welches oberhalb des Gewölbes; u n d e s s a h G o t t, d a s s e s g u t w a r. V. 8. Und es nannte Gott das Gewölbe Himmel, und es ward Abend und es ward Morgen:

ein zweiter Tag". Das ויהי כן kam an seine jetzige Stelle am Schlusse von V. 7 erst, als das וירא אלהים כי טוב fortgelassen wurde; es sollte dazu dienen, die durch das Ausfallen dieser Billigungsformel entstandene Lücke auszufüllen; zum Ersatze dieser beseitigten Billigungsformel wurde das ויהי כן vom Ende des sechsten an das Ende des siebenten Verses gerückt. Ergiebt sich hieraus nun wohl unzweifelhaft, dass bei diesen Umstellungen nicht ein Spiel des Zufalles gewaltet, sondern dass hier vielmehr eine wohlüberlegte, absichtliche Textesänderung vorliegt, so haben wir jetzt nach dem Grunde dieser Aenderung zu fragen, haben zu untersuchen, weshalb an unserer Stelle jene Billigungsformel, welche nach allen Zeichen auch hier ursprünglich gestanden hat, fortgelassen wurde?

Es ist nun bereits von Anderen, namentlich von Ewald[1], darauf aufmerksam gemacht worden, dass das Fehlen dieser Billigungsformel bei dem zweiten Werke wohl darin seinen Grund haben möchte, dass das Gut! sollte eben nur sieben Mal erschallen; so durchkreuze das sieben Mal Gut! sehr lieblich die 8 Werke und 6 Tage, als wollte es eine höhere Verbindung zwischen beiden herstellen. Und Ebenderselbe hat auch die Vermuthung ausgesprochen, dass dieses dennoch etwas Ursprüngliches schwerlich sein könne; es leuchte ein, dass das Gut! ebensowohl oder an sich noch richtiger auch bei dem zweiten Werke und Tage stehe[2]. In der That, so ist es. Die Billigungsformel: „Und Gott sah, dass es gut war!" findet sich in unserem Schöpfungsberichte gerade sieben Mal, nämlich V. 4. 10. 12. 18. 21. 25. 31 d. h. bei jedem

[1]) Jahrb. I. S. 93. 94. Vgl. auch Delitzsch, S. 109: „Die sinnreiche Symbolik des siebenmaligen כִּי טוֹב ist so zerstört." Böhmer, das erste Buch der Thora S. 18.

[2]) a. a. O.

der 8 Tagwerke, mit Ausnahme des zweiten und achten; sie findet sich dagegen noch V. 31, wo Gott auf das Ganze seines Werkes zurückschaut. Dass dieses etwas Zufälliges sei, möchte in der That wohl Niemand zu behaupten wagen; dass es aber ebensowenig etwas Ursprüngliches d. h. schon vom ersten Concipienten unserer Schöpfungsgeschichte, vom Verfasser der Grundschrift, Herrührendes sei, möchte auch wohl kaum einem Zweifel unterliegen. Denn abgesehen davon, dass sich sonst bei dem Verfasser der Grundschrift auch nicht die geringste Spur von einem solchen Werthlegen auf heilige Zahlensymbolik findet, würde sich, wollte man das Nichtsetzen dieser Billigungsformel bei dem zweiten Werke dem Verfasser der Grundschrift zuschreiben, nie und nimmer jene eigenthümliche Umstellung des ויהי כן vom Ende des sechsten an das des siebenten Verses erklären; dieses ist vielmehr nur genügend zu begreifen bei der Annahme, dass ein Späterer, welcher eben auf solche heilige Zahlensymbolik bereits ein ganz besonderes Gewicht legte, die im Texte auch beim zweiten Tagwerke ursprünglich vorhanden gewesene Billigungsformel fortliess, um diese Formel eben nur gerade sieben Mal in der Schöpfungsgeschichte zu haben, nun aber in die durch das Ausfallen der Billigungsformel entstandene Lücke jenes ויהי כן einrückte. Ob übrigens von diesem Späteren etwa auch beim achten Werke diese Billigungsformel ausgelassen sei, oder aber, ob sie nicht vielmehr hier vielleicht ursprünglich gar nicht gestanden, wage ich nicht zu entscheiden; da so unmittelbar auf den Bericht vom achten Schöpfungswerke die auf das Ganze des Gotteswerkes zurückschauende Billigungsformel: „Und es sah Gott an Alles, was er gemacht hatte, und siehe! es war sehr gut (טוֹב מְאֹד)“ V. 31 folgt, so wäre es allerdings möglich, dass schon

der ursprüngliche Verfasser unserer Schöpfungsgeschichte sie nicht unmittelbar vorher beim achten Werke noch einmal gesetzt hätte.

Dass nun aber derjenige, der unsere Schöpfungsgeschichte in ihre jetzige Fassung brachte, auch sonst, aus Liebe für heilige Zahlensymbolik und erfüllt von dem Wunsche, gewisse als besonders ehrwürdig und heilig erscheinende Formeln und Redeweisen eben nur eine bestimmte Anzahl Male wiederkehren zu sehen, kein Bedenken trug, den ursprünglichen Text in etwas zu verändern und umzugestalten, beweisen auf das Evidenteste noch folgende Erscheinungen.

Wie das siebenmalige Gut! so durchtönt die Schöpfungsgeschichte ein ebenfalls siebenmaliges ויהי כן Und es geschah also! Die Formel findet sich V. 3. 7. 9. 11. 15. 24. 30 d. h. bei jedem der acht Schöpfungswerke mit Ausnahme des sechsten und achten; statt dessen aber kehrt sie noch einmal wieder am Schlusse des ganzen Schöpfungswerkes V. 30; es verhält sich hiemit ganz ähnlich, wie mit dem siebenmaligen Gut. Ein innerer Grund, warum sie beim sechsten und achten Werke nicht gesetzt sei, lässt sich nicht ausfindig machen; ursprünglich stand sie gewiss auch hier. Nur damit die gewichtigen Worte: „Und es geschah also“ gerade sieben Mal die Erzählung von der Schöpfung durchtönten, wurde sie an jenen beiden Stellen fortgelassen.

Erst so empfängt ferner ein anderer Umstand sein rechtes Licht. Es ist schon früher wohl bemerkt worden, dass während die Namengebung von Tag und Nacht, von Himmel, Erde und Meere sehr genau berichtet wird, bei Sonne und Mond ein Gleiches nicht erwähnt wird. Es musste dies um so mehr auffallen, als diese beiden Gestirne nicht nur nach den Funktionen, die ihnen im Weltganzen zu-

kommen, so genau geschildert, sondern auch als das grosse und kleine Gestirn so bestimmt bezeichnet und hervorgehoben sind. Man erwartet unwillkührlich nach V. 16 zu vernehmen, wie Gott nun jene beiden Gestirne benannt habe; allein statt eines ויקרא אלהים und es rief Gott, wie V. 5. 8. 10, folgt die Angabe, dass Gott dieselben sammt den übrigen Sternen an dem Himmel befestigt habe.

Mit Tuch[1]) dieses aus einer blossen Vergesslichkeit des Erzählers zu erklären, dagegen spricht, wie schon oben bei einem ähnlichen Falle bemerkt, die sonstige Umständlichkeit, Breite und Ausführlichkeit des Verfassers der Grundschrift zu sehr, als dass man jener Ansicht ohne Weiteres beitreten könnte. Wenn Delitzsch meint[2]), dass das göttliche Nennen sich nur auf die drei grossen Gegensätze des Lichts (יום) und der Finsterniss (לילה), des Hohen (שמים) und des Niederen (ארץ), des Festen (ארץ) und des Flüssigen (ימים) erstreckt habe[3]), um diese drei Gegensätze aber herauszubekommen, ארץ das eine Mal nehmen muss als das Niedere, das andere Mal als das Feste, so brauche ich wohl zur Widerlegung dieser Ansicht nichts weiter hinzuzufügen. Wenn er dann aber weiter meint, die Namen שמש und ירח bezeichneten, wie man sie auch ableiten möge, Sonne und Mond nach der oder jener zufälligen Seite ihrer Erscheinung, nicht nach dem Grundcharakter ihres erscheinenden Wesens, so bin ich denn doch wirklich gespannt

[1]) Komm. S. LXIV.

[2]) Comm. über die Genesis 3. Ausg. S. 114.

[3]) Den in der zweiten Ausgabe seines Comm. sich hier findenden Zusatz: „Nur der Name des Menschen (אדם) wird 5, 2 zu diesen fünf als der sechste hinzugefügt — sechs Wesensnamen als Grundlage der creatürlichen Sprache (!)“ hat Delitzsch in der dritten Ausgabe von selber getilgt.

zu vernehmen, in wiefern die Namen יום oder לילה oder שמים oder ארץ oder ימים den Grundcharakter des erscheinenden Wesens der so benannten Dinge besser und deutlicher ausdrücken, als שמש und ירח! Wenn endlich Keil[1]) behauptet, dass überhaupt nur die grossen Gegensätze, in welche das Weltall schöpferisch geschieden und gegliedert wird, nicht aber die Einzeldinge und Einzelwesen (Pflanzen und Thiere) Namen von Gott erhalten, ausgenommen Mann und Weib, die bei ihrer Schöpfung von Gott den Namen אדם Mensch (5, 2) empfangen: so gilt in Bezug auf die „grossen Gegensätze" dasselbe, was vorhin gegen Delitzsch gesagt wurde; im übrigen aber ist diese ganze Bemerkung Keils nur eine Constatirung des Faktums, dessen Erklärung wir eben suchen. Scheitern somit alle Versuche, das Fehlen der Benennung von Sonne und Mond als ein in sich begründetes und gerechtfertigtes darzustellen, und lässt es sich ebensowenig aus einer blossen Vergesslichkeit des Erzählers ableiten, so werden wir auch hier zu der Annahme gedrängt, dass ursprünglich gewiss auch die Benennung von Sonne und Mond hier berichtet wurde, dass aber ein Späterer, um eben nur ein dreimaliges ויקרא אלהים (V. 5. 8. 10) zu haben, jenen Satz, der die Namengebung berichtete und etwa lautete: ויקרא אלהים למאור הגדל שמש ולמאור הקטן קרא ירח und es nannte Gott das grosse Gestirn Sonne, das kleine Gestirn aber nannte er Mond, fortliess; vielleicht glaubte er solches an dieser Stelle um so eher thun zu können, als ja anderweit Sonne und Mond bereits so hinlänglich deutlich bezeichnet waren, dass, auch wenn Sonne und Mond nicht ausdrücklich genannt wurden, doch Niemand zweifelhaft sein konnte, dass unter dem grossen und dem klei-

[1]) Genesis und Exodus S. 23.

nen Gestirne eben nichts anderes als diese beiden Gestirne zu verstehen seien.

Wir haben endlich noch eine dritte Erscheinung, die nur dann ihre genügende Erklärung findet, wenn man annimmt, dass ein Späterer, geleitet von dem Streben, gewisse Redeweisen nur eine gewisse Anzahl Male wiederkehren zu lassen, solche Formeln da fortliess, wo er es, ohne wesentliche Beeinträchtigung des Inhaltes, am ehesten glaubte thun zu können. Während nämlich die Schöpfung der Wasserthiere und Vögel nicht bloss durch ein göttliches Gut! gebilligt, sondern auch V. 22 mit dem göttlichen Segensspruche, mit einem ויברך אתם אלהים besiegelt wird, vernehmen wir bei der Schöpfung der Landthiere, am sechsten Tage, zwar ebenfalls ein göttliches Gut! (V. 25), aber eine Segnung, ein פרו ורבו, wird über sie nicht ausgesprochen. Merkwürdigerweise wird von den Commentatoren dieser Umstand meist einfach übergangen und gar weiter nicht berücksichtigt; oder aber man begnügt sich mit der Bemerkung, dass die Segnung dieser neugeschaffenen Thiergattung hier übergangen werde, weil der Erzähler zu dem Berichte von der Schöpfung des Menschen forteile, mit welchem das Schöpfungswerk seinen Gipfel erreiche[1]. Allein von einer solchen Eile zeigt sich hier sonst gar keine Spur; man sieht gar nicht ein, wie der Verfasser im Uebrigen hätte anders erzählen sollen; und wenn er ausserdem soviel Zeit hatte, die Billigungsformel: Und Gott sah, dass es gut war! V. 25 herzusetzen, so wird denn doch gewiss Jeder zugestehen müssen, dass hier nicht von einer besonderen Eile die Rede sein könne, wegen welcher der Verfasser es unterlassen habe, auch noch den Segensspruch zu berichten.

[1]) Keil, Gen. und Ex. S. 26. Delitzsch, Genesis 3. Ausgabe S. 120.

Dass aber etwa die Landthiere des Segensspruches: Seid fruchtbar und mehret euch! weniger bedürftig gewesen wären, als die Seethiere und Vögel, wird doch wohl Niemand im Ernste behaupten wollen. Aber eben der Umstand, dass die Billigungsformel: Und Gott sah, dass es gut! sich hier findet, der Segensspruch aber nicht, wird uns unter Hinzunahme der Thatsache, dass der Segensspruch sich sonst in unserer Erzählung gerade drei Mal findet (V. 22. 28. 2, 3) auch hier auf den rechten Weg zur Aufhellung des Räthsels leiten. Das Gut! musste hier stehen bleiben, damit eben sieben Mal ein göttliches Gut! unsere Erzählung durchtönte; wäre die Segnung auch hier berichtet, so hätten wir sie vier Mal in unserer Erzählung; um nun die, gerade bei Segenssprüchen so ganz besonders bedeutsame, Dreizahl (vgl. Num. 6, 24ff.) herauszubekommen, musste sie einmal fortbleiben, und da möchte allerdings dies die passendste Stelle zur Auslassung derselben gewesen sein, sofern theils vorher V. 22 bereits auch über Thiere ein solcher Segensspruch gesprochen, theils ohnehin K. 2 V. 3 ein allgemeiner Segensspruch erschallt, der ja selbstverständlich auch die Landthiere mit umfasst; aber etwas Ursprüngliches, das daher dem Verfasser der Grundschrift zuzuschreiben wäre, kann auch dieses nicht gewesen sein.

Diese ganze Argumentation setzt nun freilich voraus, dass das Stück Gen. 1, 1—2, 4 als ein für sich bestehendes, in sich abgeschlossenes Ganzes von demjenigen betrachtet wurde, der dasselbe in solcher Weise veränderte; sie setzt voraus, dass dieses Stück, welches von der, in den Augen des Verfassers der Gen., gewiss grössesten That Gottes berichtete, demselben bereits als ein hochheiliges galt, welches er deshalb, wie es selber ja schon ursprünglich in sieben Abschnitte sich auseinanderlegte,

vor den nachfolgenden Stücken dadurch noch besonders auszeichnen wollte, dass er in dasselbe eine sinnige Zahlensymbolik hineintrug. Dass nun aber der spätere Bearbeiter unseres Stückes in der That dasselbe bereits als ein für sich bestehendes, den folgenden Stücken der Grundschrift gegenüber selbstständiges, in sich abgeschlossenes betrachtete, dafür liefert uns einen schlagenden Beweis ein Umstand, für welchen man bisher nach einem genügenden Erklärungsgrunde ebenfalls vergeblich gesucht hat, der Umstand nämlich, dass die Worte אלה תולדות u. s. w., welche eben nur in elohistischen d. h. der Grundschrift angehörigen Stücken sich finden, überall, wo sie angetroffen werden, Ueberschrift zum Folgenden, in unserem Stücke c. 2, 4 allein Unterschrift zum Vorhergehenden sind.

Freilich wird die Richtigkeit dieses Satzes selber wieder in doppelter Weise in Anspruch genommen.

Zunächst wird von verschiedenen Seiten die Behauptung aufgestellt, die Worte אלה תולדות seien auch hier, wie an allen übrigen Stellen, wo sie vorkommen, Ueberschrift und zwar entweder, wie Hupfeld[1]) meint, des nachfolgenden jahvistischen Abschnittes c. 2, 5 ff., oder aber, wie Delitzsch's frühere Ansicht war, eines ausgefallenen elohistischen Stückes, von dem eben nur diese Ueberschrift stehen geblieben sei. Hupfeld spricht sich näher dahin aus[2]), dass diese Ueberschrift nur der Gleichförmigkeit wegen von den folgenden Kapiteln auf dieses erste Kapitel der Geschichte nach freier Analogie übertragen sein müsse, um nicht dieses einer Ueberschrift und

[1]) Dem auch v. Hofmann folgt, s. dessen Schriftbeweis I. 2. Ausg. S. 206.

[2]) Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung, Berlin 1853 S. 108. 109.

Einleitung beraubt zu sehen, womit alle übrigen ausgestattet sind und die man gerade am Anfange des Buches am meisten vermissen würde. — „Nur wenn, so fährt er fort, das zweite Stück Gen. 2, 4ff. das erste Kapitel der Geschichte und den Anfang des Buches bildet, ist sie erklärlich, wenigstens bei einem reflectirenden Schriftsteller wie der Jhvist ist (denn die Urschrift scheint kein Bedenken getragen zu haben, ihr erstes Kapitel, die Schöpfungsgeschichte Kap. I., ohne Ueberschrift zu lassen, da ihre sonst gebräuchliche hier nicht anwendbar war). Nur an der Spitze der Geschichte ist auch die Wahl des Ausdrucks der Formel „„Stammbuch des Himmels und der Erde““ (statt der Erde, wovon die folgende Erzählung allein handelt), ebenso wie der Anfang der Erzählung selbst „„als Jhvh Gott Erde und Himmel machte““ zu begreifen: denn hier konnte er freilich mit nichts geringerem beginnen als der Weltschöpfung überhaupt, die, wenn er auch sich auf die Erzählung der Schöpfung selbst nicht näher einliess, doch allein der Ausgangspunkt einer Weltgeschichte, wie er sie liefert, sein konnte.“ Allein hiegegen erheben sich denn doch gewichtige Bedenken. Zunächst ist die Meinung, dass auch alle übrigen jahvistischen Abschnitte mit Ueberschriften ausgestattet gewesen seien, eine durchaus unbewiesene und unbeweisbare Annahme. Sehen wir ab von dem in dieser Hinsicht zweifelhaften c. 10, wovon sogleich weiter, so wüsste ich keinen jahvistischen Abschnitt, der eine derartige Ueberschrift hätte, oder von dem nachweisbar wäre, dass er ursprünglich eine solche gehabt habe. Im Gegentheil, gerade, wo man am allerehesten eine solche Ueberschrift erwartete, und wo, wenn irgendwo, eine derartige Ueberschrift gewiss am Platze gewesen wäre, findet man eine solche nicht. So würde es allerdings sehr nahe gelegen

haben, den Abschnitt c. 4 mit einer Ueberschrift zu versehen, welche etwa gelautet hätte אלה תולדות האדם, vgl. das זה ספר תולדות אדם. 5, 1; allein nicht bloss, dass sich eine solche Ueberschrift hier nicht findet, auch nicht die allergeringste Spur lässt sich nachweisen, dass an dieser Stelle jemals eine solche gestanden habe. Ebenso könnte man eine solche Ueberschrift etwa erwarten c. 6, 5 vor dem jahvistischen Berichte von der Sindfluth; allein, hätte jemals hier wirklich eine Ueberschrift gestanden, so muss denn doch jeder zugeben, dass es dann rein unerklärlich sein würde, wie der Redaktor, der den elohistischen und jahvistischen Bericht in einander arbeitete, gerade die erste Ueberschrift c. 6, 5 fortliess, dagegen die zweite c. 6, 9 beibehielt; man erwartete gerade das Umgekehrte. Weiter aber kann man nicht anders, als sagen, dass, wenn wirklich jene Worte Ueberschrift des folgenden jahvistischen Abschnittes sein sollten, der Ausdruck „Stammbuch des Himmels und Erde" in der That vom jahvistischen Verfasser nicht unpassender und unzutreffender hätte gewählt werden können. So wenig allerdings von Erzeugnissen (תולדות in passivischem Sinne)[1]) weder des Himmels noch der Erde in c. 2, 5 ff. die Rede ist (denn Gott bildet ja den Menschen, nicht bringt ihn die Erde oder der Himmel hervor), ebenso wenig ist doch auch von der Erschaffung des Himmels und der Erde im zweiten Kapitel die Rede: es handelt sich darin einzig um die Erschaffung des Menschen, und beiläufig auch um die der Thiere und der Vegetation; von der Entstehung des Himmels und der Erde steht kein Wort da. Hätte der Verfasser für dieses Kapitel eine besondere Ueberschrift hersetzen wollen, so hätte er keine andere wählen können, als die schon oben für c. 4 geforderte: אלה תולדות

[1]) Vgl. Hupfeld, Quellen S. 105 ff.

האדם; denn einzig die Erschaffung und erste Geschichte des **Menschen** ist der eigentliche Gegenstand der Erzählung dieses Kapitels. Damit ist denn auch schon die früher von Delitzsch aufgestellte Hypothese widerlegt, dass die Ueberschrift zwar nicht zu der jahvistischen Schrift, sondern allerdings zu der elohistischen Grundschrift ursprünglich gehört, aber einen Abschnitt der Grundschrift eröffnet habe, der, wie c. 2, 5 ff., die erste Geschichte des Menschen, seinen Sündenfall u. s. w. berichtete.[1])

Ehe wir nun aber in unserer Untersuchung weiter fortschreiten, müssen wir zunächst das Wort תולדות selber etwas genauer betrachten und seinen allerdings nicht unmittelbar ganz klaren Sinn zu ermitteln und festzustellen suchen. **Hupfeld** hat in seinen „Quellen der Genesis"[2]) und schon früher[3]) die Behauptung aufgestellt, dass alle Nomina mit vorgesetztem ת vom **Hithpael** aus gebildet seien, und dass demnach תולדה, als gebildet vom Hithpael התילד **sich in ein Geschlechtsverzeichniss aufnehmen, sich zählen lassen** vgl. Num. 1, 20 ff., ursprünglich ein **Geschlechtsverzeichniss** bedeute. Allein eine genauere Betrachtung dieses Sprachgebildes zeigt, dass solches durchaus nicht der Fall ist[4]). So gewiss תפלה *prex* gebildet ist aus dem Hithpael התפלל, so gewiss ferner תבוסה **das Niedergetretenwerden, der Untergang** II Chron. 22, 7 abzuleiten ist vom Hith-

[1]) Vgl. dessen Commentar über die Genesis 2. Ausg. S. 124. 125; in der 3. Ausg. hat Delitzsch diese Hypothese selber wieder aufgegeben.

[2]) S. 214.

[3]) *Exercitationes Aethiopicae Lips. 1825. p. 39.*

[4]) Vgl. **Ewald**, Lehrbuch der hebräischen Sprache, 6. Ausgabe S. 161; und **meine** Abhandlung: *De linguae Aethiopicae cum cognn. lingg. comparatae indole universa. Commentatio praemio reg. ornata. Gotting. 1860. 4. p. 65.*

pael התכבס niedergeworfen, niedergetreten werden, ebenso gewiss sind תורה Lehre und תודה Dank gebildet von den Hiphilen הורה lehren und הודה danken; von ירה existirt überhaupt gar kein Hithpael, und das von ידה vorkommende התודה hat die Bedeutung bekennen, gestehen; die Bedeutung loben, preisen findet sich erst ganz spät auch im Hithpael II Chron. 30, 22, vermuthlich erst vom Nomen aus ganz neu auf diesen Stamm des Verbums übertragen. Ergiebt sich nun aber hieraus, dass die Nomina mit vorgesetztem ת gebildet, nicht nothwendig vom Hithpael aus zu erklären seien, so zwingt uns nichts, das Nomen תולדה vom Hithpael התילד abzuleiten und rein als „Geschlechtsverzeichniss" zu verstehen[1]). Wenn wir vielmehr sehen, wie auch aus Hiphilen solche Nomina gebildet werden können, und nun weiter hinzunehmen, dass solche Nomina überhaupt theils mehr active Bedeutung haben können, wie תורה Lehre von הורה lehren, theils mehr passive oder reflexive, wie תהלה 1) Lob, *laus* 2) das Gelobtwerden, der Ruhm, *gloria* vgl. oben תבוסה, so begreift sich in der That sehr leicht, wie תולדות Zeugungen, vom Hiphil הוליד zeugen, bald mehr im Sinne von „das Erzeugen, die Hervorbringungen" (und so dann Stammtafel, Geschlechtsverzeichniss, wie Gen. 5, 1; 6, 9; 10, 1 u. s. w.), bald mehr im Sinne von „das Erzeugtwerden, das Hervorgebrachtwerden", wie Gen. 2, 4, gebraucht werden konnte. Wollte man nun aber den Ausdruck תולדות השמים

[1]) Ja, ich glaube sogar, dass die Ursprünglichkeit der Bedeutung gar nicht auf Seite des Hithpaels התילד ist, sondern dass dieses Hithpael vielmehr seine Bedeutung: in ein Geschlechtsverzeichniss eintragen erst entlehnt hat von dem Nomen תולדות, welches allmählig die Bedeutung einer Stammtafel, eines Geschlechtsverzeichnisses empfangen hatte.

והארץ das Erzeugtwerden des Himmels und der Erde pressen und dem Verfasser unserer Erzählung emanatistische Gedanken von der Entstehung der Welt aus Gott imputiren, so würde man ihm sicher Unrecht thun. Vielmehr, wie in den Ueberschriften Tholedoth Adams, Tholedoth Noahs u. s. w. das Wort Tholedoth bereits den weiteren Begriff von Geschlechtsgeschichte, Geschichte überhaupt, bekommen hat, so haben wir auch c. 2, 4 nur im Allgemeinen an Entstehung d. h. Schöpfung des Himmels und der Erde zu denken.

Dass nun aber sicher der Verfasser unserer Erzählung dieses תולדות in keiner anderen, als in der (passivischen) Bedeutung von Entstehung verstanden wissen wollte, geht unzweifelhaft hervor aus dem hinzugefügten בהבראם bei ihrem Geschaffenwerden, d. h. als sie (Himmel und Erde) geschaffen wurden[1]), wonach also der Sinn von c. 2, 4a kein anderer ist, als: „Dies ist das Entstehen von Himmel und Erde, als sie von Gott geschaffen wurden", dies ist ihre Entstehungsgeschichte. Daraus folgt denn natürlich von selbst, dass diese Angabe nicht auf das Folgende sich bezogen haben kann, wo von einer Entstehung, von einer Erschaffung von Himmel und Erde gar keine Rede mehr ist, sondern vielmehr nur zum vorhergehenden Stücke gehört haben kann, in welchem eben die Erschaffung von Himmel und Erde erzählt wird, und welches also durch diese Unterschrift abgeschlossen wird.

Ist nun schon hieraus eigentlich zur Genüge klar, dass diese Unterschrift auch nur bei einem elohistischen

[1]) Denn dass בהבראם nicht bedeuten kann: nachdem sie geschaffen worden waren (wie Keil diese Worte fasst, Gen. u. Exod. S. 34), versteht sich für Jeden, der über die Elemente des Hebräischen hinaus ist, von selber.

Stücke gestanden haben kann, so wird solches bis zur Gewissheit erhärtet durch die Beobachtung, dass derartige Beischriften sich eben einzig und allein in der elohistischen Grundschrift der Genesis finden. Die Worte אלה תולדות oder זה ספר תולדות kommen nämlich ausser unserer Stelle noch zehn Mal in der Genesis vor: c. 5, 1; 6, 9; 10, 1; 11, 10. 27; 25, 12; 25, 19; 36, 1. 9; 37, 2 [1]). Von diesen Stellen ist überhaupt nur eine einzige als nicht elohistisch neuerdings angefochten, nämlich c. 10, 1, indem man meinte, das 10te Capitel nicht dem Verfasser der Grundschrift zuschreiben zu können. Der Grund, wesshalb man dieses Stück dem Elohisten glaubte absprechen zu müssen, lag wohl theils in den hier allerdings besonders starken jahvistischen Einschaltungen, z. B. V. 8—12; theils in der Sonderbarkeit, dass statt des sonst vom Elohisten gebrauchten הוליד hier sich das einfache ילד findet; theils in dem gänzlichen Fehlen einer Altersangabe der Stammväter, wie sie z. B. im fünften, im eilften Cap. V. 10 ff. und sonst allerdings meistens in den elohistischen Stammtafeln angetroffen wird. Allein, was sogleich das Letzte betrifft, so finden sich auch sonst, widerspruchslos als elohistisch anerkannte, Stammtafeln, in welchen solche Altersangaben fehlen; so z. B. enthält der Stammbaum Ismaels c. 25, 12—18, ausser bei Ismael selber, keine einzige Altersangabe; vgl. auch die Tholedoth Esau's c. 36. Und was es mit den jahvistischen Abschnitten und Versen dieses Kapitels, sowie mit dem ילד für eine Bewandtniss habe, werden wir in der dritten Abhandlung ausführlicher erörtern. Dagegen verlangt nicht bloss der ganze Organismus der Grundschrift zwischen den Tholedoth Noahs und denen des Sem mit Nothwendigkeit auch die Tholedoth der Söhne

[1]) Sonst findet sie sich im A. T. nur noch vereinzelt, z. B. Num. 3, 1; Ruth 4, 18; I Chron. 1, 29.

Noahs: das Stück gibt sich auch in seiner sonstigen Form und Sprache als durchaus elohistisch und den Charakter der Grundschrift an sich tragend zu erkennen. Gleich im ersten Verse weist das אחר המבול offenbar zurück auf das unmittelbar vorher, in einem der Grundschrift angehörigen Stücke, sich findende אחר המבול c. 9, 28. Der Ausdruck משפחות V. 5, 20 ist so specifisch der Grundschrift eigen, dass er allein schon zum Beweise hinreichte, dass das Stück der Grundschrift angehört habe. Umgekehrt findet sich gerade der specifisch jahvistische Ausdruck für Erde: אדמה in unserm ganzen Stücke nicht; überall, sogar in den nicht der Grundschrift angehörenden Versen, steht dafür ארץ, vgl. V. 8. 25. 32 (V. 5. 10. 20. 31 können natürlich hier nicht in Betracht kommen, da hier dieses Wort nur ein Land, nicht die Erde bezeichnet). Endlich aber verräth auch die ganze Ausführlichkeit und Breite der Darstellung V. 31. 32 durchaus den Verfasser der Grundschrift. Wäre somit aber bewiesen, dass der Ausdruck Elle Tholedoth ausser unserer Stelle (c. 2, 4) nur in elohistischen, d. h. der Grundschrift ursprünglich angehörenden, Stücken erscheint, findet er sich umgekehrt in keinem unzweifelhaft jahvistischen Abschnitte, so wird auch von dieser Seite her das oben gefundene Resultat, dass die Worte Elle Tholedoth etc. ursprünglich einem elohistischen Stücke angehört haben, d. h. Unterschrift zu c. 1, 1—2, 3 sein müssen, auf das schönste bestätigt.

Wir stehen jetzt an der Schwelle der Beantwortung der Frage, ob die sonst ganz analogielose Stellung der Worte אלה תולדות am Ende des Abschnittes, zu dem sie gehören, etwas Ursprüngliches, also schon vom Verfasser der Grundschrift Herrührendes, sei oder nicht. Zuvor müssen wir indessen die Vorfrage erledigen, welches denn das Verhältniss der Worte אלה תולדות השמים

והארץ בהבראם d. h. der ersten Hälfte von c. 2, 4 (4 a) zu der zweiten Hälfte (4 b), zu den Worten: ביום עשות יהוה אלהים ארץ ושמים sei. Es sind darüber zwei verschiedene Ansichten aufgestellt worden. Die Einen (Ewald [1]), Delitzsch [2]), Hupfeld [3]), Böhmer [4]), Keil [5])) ziehen V. 4 b noch zu der Unterschrift 4 a und fassen die Worte: am Tage, wo u. s. w. als eine nähere Bestimmung des בהבראם; die Anderen (Knobel [6]), v. Hofmann [7])), trennen 4 a und 4 b, und beginnen, indem sie 4 b zum Folgenden ziehen, mit: Am Tage, wo u. s. w. den zweiten Schöpfungsbericht c. 2, 5 ff.

Was nun die erste Ansicht betrifft, so darf man gegen dieselbe nicht geltend machen, dass alsdann die zweite Erzählung mit einem ו und beginnen würde; fangen doch die Prophetenbücher Ezechiels und Jonas beide mit einem ויהי an [8]). Und auch, dass das ו hier einen Zustandsatz einleitet, würde nichts verschlagen; Gen. c. 24 (ebenfalls ein jahvistisches Stück) beginnt so ganz von Neuem mit einem Zustandsatze: ואברהם זקן בא בימים – ויאמר אברהם Und Abraham war alt, gekommen in die Tage — da sprach Abraham u. s. w.; vgl. auch Gen. 3, 1; 4, 1; 18, 17—25; 21, 1 und andere Stellen [9]).

[1]) Jahrb. II. S. 151. 164.
[2]) Comm. über die Gen. 3. Ausg. S. 139.
[3]) Quellen der Gen. S. 114.
[4]) Das erste Buch der Thora S. 27.
[5]) Genesis und Exod. S. 38.
[6]) a. a. O. S. 24.
[7]) Schriftbeweis I. 2. Ausg. S. 282.
[8]) Vgl. Hitzig, die zwölf kleinen Propheten, erklärt. 2. Ausg. 1862. S. 164.
[9]) wonach auch Kamphausen's Bemerkung (das Lied Moses, Deut. 32, 1—43 erklärt. Leipzig 1862. S. 259): „Es ist klar, dass eine neue prophetische Rede, ausser in dem Falle der Anführung fremder Worte, nun und nimmer mit „Und" beginnen kann, so

Anders aber stellt sich die Sache, wenn wir V. 4 b selber etwas näher ins Auge fassen. Man pflegt sich wohl, um diesen Satz dem Elohisten vindiciren zu können, mit einigem Schein auf den Anfang des elohistischen Stückes c. 5 zu berufen, wo ja V. 1 das ביום 2, 4 in ganz ähnlicher Verbindung wiederkehre. Allein dass dieser Gebrauch des ביום sq. Infin. durchaus nicht etwas der Grundschrift Eigenthümliches sei, lehrt ja sofort in demselben 2. Kapitel das ביום אכלך V. 17, vgl. auch ביום אכלכם 3, 5. Dazu folgt c. 5, 1 u. 2 auf das ביום der Infin. des Verbums ברא, welches auch sonst von dem Verfasser der Grundschrift gern gewählt wird und namentlich in der Verbindung mit השמים והארץ ausschliesslich in der vorhergehenden Erzählung gebraucht ist; hier aber c. 2, 4 b folgt das Verbum עשה und zwar in Verbindung mit ארץ ושמים, statt dessen der Elohist immer השמים והארץ auf einander folgen lässt. Endlich aber weist auf einen anderen Concipienten dieses Verstheiles, von ביום an, als den Verfasser der Grundschrift, entschieden hin das hier neu eintretende Jahve-Elohim, statt dessen der Verfasser der Grundschrift nur Elohim gebrauchte, wie auch zuletzt noch V. 4 a. Fanden wir nun oben, dass Vers 4 a bestimmt der Grundschrift zuzutheilen sei, so weisen die eben erwähnten Umstände für 4 b ebenso bestimmt auf den Verfasser der jahvistischen Abschnitte als Concipienten hin. Wenn nun Delitzsch sich dem Gewichte dieser Thatsachen dadurch entziehen will, dass er den letzten Theil (4 b) des ursprünglich rein elohistischen Verses von einer späteren Hand umgestaltet sein lässt, die namentlich den Namen Elohim in Jahve-Elohim umgeändert habe [1]), so scheitert diese

wenig wie jetzt eine Predigt" — zu beschränken und zu berichtigen sein dürfte.

[1]) „Desshalb lassen wir 2, 4 lieber als ursprüngliche Unterschrift

Annahme, abgesehen von dem Unwahrscheinlichen derselben im Allgemeinen, da man ja gar keinen zureichenden Grund einsieht, wesshalb der Redaktor (denn an diesen wäre hier zu denken) bloss bei diesem letzten Verse des elohistischen Stückes, und zwar nur an jenem letzten Theile, eine derartige Veränderung sollte vorgenommen haben; abgesehen ferner von der fast unerträglichen Tautologie, die wir alsdann bekommen würden: vollständig an dem einen Umstande, dass hier V. 4b steht ביום an dem Tage, wo Jahve-Elohin machte Erde und Himmel; so würde nie und nimmer derselbe Schriftsteller geschrieben haben, der unmittelbar vorher so genau die Schöpfung der Welt in sieben Tagen berichtet hatte; er würde sicher statt ביום gesagt haben בימי, was sich ja grammatisch ebenso leicht eingefügt haben würde.

Danach würde denn wohl keine andere Wahl bleiben, als den zweiten Theil des 4. Verses, von ביום an, dem Verfasser der folgenden Erzählung c. 2, 5 ff. zuzutheilen und mit diesem ביום selber die nachfolgende Erzählung zu beginnen; nur so lösen sich alle Schwierigkeiten vollkommen. Freilich darf man alsdann nicht, mit Knobel [1]), den Nachsatz mit V. 5, mit וכל שיח, beginnen und übersetzen: „Am Tage, wo Jahve Elohim Erde und Himmel machte, da war alles Gesträuch des Feldes noch nicht." Diess ist syntaktisch unmöglich. Die Voranstellung des Subjektes כל שיח deutet auf einen Zustandsatz [2]), und nur als solcher ist der Satz desshalb

gelten und sehen nur in dem zu אלהים hinzugefügten יהוה die leise eingreifende Hand des Jehovisten." Delitzsch, Gen. 3. Ausg. S. 135; vgl. Ewald, Jahrb. II. S. 164 Anm. 2.

[1]) a. a. O. S. 24.

[2]) Nach Ewald, Lehrbuch § 306 c. 341; vgl. auch meine Abhandlung *De linguae Aethiopicae etc.* p. 92.

auch zu fassen; der Nachsatz beginnt erst V. 7 mit וייצר יהוה [1]), so dass zu übersetzen: Am Tage, wo Jahve Elohim Erde und Himmel machte (es war aber noch kein Gesträuch auf der Erde.....), da bildete Jahve Elohim den Menschen aus Staub vom Erdboden.

Bliebe sonach als ursprünglich zur Grundschrift gehörig nur V. 4a: אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, so können wir nun zur Beantwortung der Frage übergehen, ob es wahrscheinlich sei, dass die Stellung, die diese Worte hier jetzt einnehmen, ihre ursprüngliche gewesen, oder aber, ob nicht vielmehr nach der Analogie aller übrigen hieher gehörigen Stellen auch bei unserm Stücke Gen. 1, 1—2, 3 diese Worte Ueberschrift gewesen und ursprünglich, in der Grundschrift, als Ueberschrift vor c. 1, vor dem mit בראשית ברא beginnenden Satze, gestanden haben.

In der That, wenn man die Sache unbefangen ansieht, so wird man es schon ganz im Allgemeinen nicht anders als sehr seltsam finden können, wenn der Verfasser der Grundschrift, der überall sonst in der Genesis jene Worte als Ueberschrift gebraucht, sie hier sollte, aller Analogie entgegengesetzt, als Unterschrift hergesetzt haben; wenigstens ein irgend zureichender Grund möchte sich schwerlich ausfindig machen lassen. Auch Delitzsch weiss einen solchen nicht anzugeben; denn die auf S. 133 sich findende Bemerkung: „Der Anfang des Werkes sollte (?) בראשית lauten und der Schein eines Gesammttitels, den die Ueberschrift gehabt hätte, vermieden werden", wird Niemand für einen irgend stichhaltigen Grund ansehen. Die vollständige Unmöglichkeit aber, dass die Worte ursprünglich

[1]) wie v. Hofmann, Schriftbeweis I. 2. Ausg. S. 282, richtig gesehen hat.

Unterschrift gewesen seien, wird uns sofort klar, wenn wir uns nur die verschiedenen jetzt durch die jahvistischen Einschaltungen von einander gerissenen Stücke der Grundschrift einmal wieder in ihrem ursprünglichen Zusammenhange vergegenwärtigen. Da Delitzsch's früher aufgestellte, später von ihm selber wieder zurückgenommene, Hypothese, dass auch in der elohistischen Grundschrift sich eine Erzählung vom Sündenfalle gefunden habe, sich als vollkommen unbegründet herausgestellt hat (s. o. S. 30), so leuchtet ein, dass sich in der Grundschrift an c. 1, 1—2, 3 resp. 4 a unmittelbar das Stück c. 5, 1 ff., das mit den Worten זה ספר תולדות אדם beginnt, angeschlossen hat. Wäre nun V. 4 a auch schon in der Grundschrift Unterschrift gewesen, so würde auf das אלה תולרות השמים והארץ בהבראם 4 a unmittelbar das זה ספר תולדות אדם 5, 1 gefolgt sein, und der hebräische Text würde, uno tenore gelesen, gelautet haben: אלה תולדות השמים והארץ בהבראם זה ספר תולדות אדם. Dann hätten wir also die Demonstrative זה und אלה unmittelbar hintereinander das eine Mal auf das Vorhergehende, das andere Mal auf das Folgende zu beziehen, eine wie an sich höchst mangelhafte und missverständliche, so sprachlich ganz unerhörte Ausdrucksweise. Zum allermindesten wäre dann doch, um anzudeuten, dass der zweite Theil, der mit זה beginnende Satz, in einem gegensätzlichen Verhältniss zum Vorhergehenden stände (dieses aber ist das Buch etc.), ein dazwischen eingeschobenes ו zu erwarten. Ein solches findet sich hier aber nicht, und etwa nun gar zu meinen, dass ein solches zwar ursprünglich hier möge gestanden haben, später aber, vom Redaktor etwa, ausgelassen sei, geht desshalb nicht an, weil in einem ähnlichen Falle, wo wirklich im Texte ursprünglich ein solches ו stand, nämlich 10, 1 (ואלה תולדות) dieses vom Redaktor

sorgfältig beibehalten ward; bei c. 5, 1 also das Gegentheil anzunehmen, reine Willkühr wäre.

Hiernach, glaube ich, möchte es wohl hinfort kaum noch einem Zweifel unterliegen, dass die Worte V. 4a nicht ursprünglich hier gestanden haben können, dass sie nicht von jeher Unterschrift des vorhergehenden Stückes waren, dass sie vielmehr ursprünglich an der Spitze dieser Erzählung gestanden und, wie sonst ausnahmslos in der Genesis, Ueberschrift gewesen sind. Nur ein Bedenken könnte man noch hiegegen geltend machen, und Delitzsch hat es geltend gemacht. „Nach einer solchen Ueberschrift, so sagt derselbe[1], konnte nicht so fortgefahren werden, wie wir jetzt 1, 1 lesen", d. h. sowie Delitzsch diese Worte versteht, der nämlich, indem er V. 1 als einen Hauptsatz fasst, denselben übersetzt: „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde", und darin die summarische Aussage der Schöpfungsthatsache sieht[2]. In der That, dann wäre allerdings eine Ueberschrift: Dieses sind die Tholedoth des Himmels und der Erde, vollständig überflüssig und eine kaum zu ertragende Tautologie, die man dem Verfasser der Grundschrift schwerlich aufbürden dürfte. Ob indess dieses Delitzschsche Verständniss jenes ersten Verses der Bibel das richtige ist, fragt sich nur zu sehr, und es mag desshalb hier eine Untersuchung über Gen. 1, 1—3 und das Verhältniss dieser drei Verse zu einander Platz greifen.

Es sind wesentlich drei verschiedene Auffassungen dieser ersten Verse der Genesis, welche sich in neuester Zeit geltend gemacht haben. Die verbreitetste und zugleich älteste ist diejenige, welche V. 1 als einen Hauptsatz construirt: Im Anfang schuf Gott den Himmel und

[1]) a. a. O. S. 135.
[2]) a. a. O. S. 90 ff.

die Erde, und hierin eine erste Schöpfung des Weltalls ausgesprochen findet. Eine zweite Auffassung ist diejenige, welche V. 1 zwar ebenfalls als Hauptsatz nimmt, darin aber nicht die erste Schöpfung der Welt ausgesagt findet, sondern denselben überschriftlich fasst und darin die summarische Aussage der Schöpfungsthatsache sieht Drittens endlich hat man V. 1—3 als eine grosse Periode verstanden, welche beginnt mit בראשית und dem davon abhängigen Satze ברא אלהים וגו׳, und deren Haupt- und Nachsatz erst V. 3 mit ויאמר folgt. Prüfen wir diese verschiedenen Auffassungen.

Die Vertreter der ersten Ansicht, dass nämlich in V. 1 eine erste Schöpfung des Weltalls ausgesagt sei, theilen sich nun sofort wieder in zwei Gruppen, je nach dem Begriffe, den sie mit dem השמים והארץ verbinden. Die Einen verstehen darunter ein Weltall, welches, sowie es aus Gottes Schöpferhand hervorging, in einem geordneten lebensvollen Zustande sich befunden, aber später, durch einen ersten, vormenschlichen Fall in der Engelwelt verwüstet und verödet, zu unserer jetzigen Welt umgeschaffen wurde, welche Umschöpfung von V. 3 an berichtet werde.[1]) Diese Erklärung hat das für sich, dass sie השמים והארץ in Uebereinstimmung mit c. 2, 1. 4 versteht von einer geordneten Welt, von einem κόσμος, welches allerdings auch sonst in der Bibel die Bedeutung von השמים והארץ ist. Allein dennoch wird sie sprachlich unmöglich, sofern sie in V. 2 die Thatsache, das Ereigniss einer späteren Verwüstung des ursprünglichen Zustandes ausgesagt findet, so dass man, streng genommen, V. 2 übersetzen müsste: „Darauf wurde die Erde eine Wüste und Oede.“ Denn sollte dieses in V. 2 ausgedrückt

[1]) So namentlich Kurtz, Geschichte des A. B. I. 2. Ausg. S. 56. 57; vgl. auch dessen Bibel und Astronomie, 3. Aufl. S. 103. 104. 183.

liegen, so müsste es hebräisch heissen ותהי הארץ [1]; das Perfektum היתה aber und die Voranstellung des Subjektes הארץ zwingen uns, V. 2 als einen Zustandsatz zu fassen und demnach zu übersetzen: „die Erde aber war eine Wüste und Oede“, wodurch selbstverständlich die Kurtzsche Auffassung dieser Worte ausgeschlossen wird.

Um diesem Uebelstande zu entgehen, verstehen Andere V. 1 von der Schöpfung des rohen, ungeordneten Stoffes, des Chaos, das V. 2 näher beschrieben werde und aus welchem dann Gott die jetzige geordnete Welt, den κόσμος, gebildet habe. Allein hier würde sich zunächst die Unzuträglichkeit erheben, dass wir alsdann השמים והארץ in unserer Erzählung in einem doppelten Sinne zu nehmen hätten, das eine Mal, V. 1, im Sinne eines Chaos, das andere Mal, c. 2, 1. 4, im Sinne der jetzigen geordneten Welt, des κόσμος, was in der That an sich schon wenig für diese Ansicht einzunehmen im Stande ist. Eine weitere Schwierigkeit bietet aber auch bei dieser Auffassung das Verhältniss des zweiten Verses zum ersten. Indem man übersetzt: „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde (die Erde aber war eine Wüste und Oede etc.)“, so sind gewiss alle Vertreter dieser Auffassung darin einig, dass in V. 2 ausgesagt und beschrieben sei der Zustand, in welchem sich die Erde befand, nachdem sie von Gott ins Dasein gerufen, nachdem sie geschaffen worden war. Denn nicht das soll dieser Vers aussagen, wie die Erde d. h. die Welt im Momente des Geschaffenwerdens beschaffen war, sondern der Erzähler wollte berichten, dass die aus Gottes Hand hervorgehende Welt nicht sofort zu der jetzigen Welt wurde, sondern zuvor zu einer rohen, ungeordneten Masse ward, die Gott dann erst später zu unserer jetzigen Welt ausbildete.

[1]) Vgl. v. Hofmann, Schriftbeweis I. 2. Ausg. S. 276.

Gott schuf die Welt so, dass zuerst ein ungeordnetes Chaos entstand und hieraus erst später der jetzige κόσμος hervorging [1]. Soll dieses aber der Sinn unseres Schöpfungsberichtes V. 1—3 sein, so sieht Jeder ein, dass alsdann, gerade wie bei der vorhin besprochenen Auffassung, im hebräischen Texte nicht ein Zustandsatz והארץ היתה, sondern ein Satz mit einem fortschreitenden Tempus, ein ותהי הארץ zu erwarten wäre. Der Zustandsatz והארץ היתה kann, scharf gefasst, bei dieser Auffassung nur den Zustand beschreiben, in welchem sich die Erde im Momente des Geschaffenwerdens befand. Vers 2 würde, indem es heisst: „die Erde war (nicht: wurde) ein Chaos“, dieses Chaos als gleichzeitig dem göttlichen Schaffen, als bei der Schöpfung des Himmels und der Erde schon vorhanden, setzen, welches gerade das Gegentheil von dem, was die Vertreter dieser Ansicht aus V. 2 herauslesen.

Endlich bietet bei dieser Auffassung auch das בראשית unübersteigliche Schwierigkeiten. Dass dasselbe zunächst nicht vom absoluten Anfange aller Dinge zu verstehen sei [2] (was nicht בְּראשית, sondern בָּראשית heissen

[1]) Am klarsten spricht sich in dieser Hinsicht v. Hofmann aus, im Schriftbeweis I. S. 272: „Ehe die Erzählung von den Wirkungen Gottes beginnt, durch welche die Welt ihre schöne Gliederung und reiche Mannigfaltigkeit erhalten hat, wird einerseits gesagt, dass die Erde, von welcher aus ja der Himmel geworden ist, ein von Bildungen leeres Einerlei — denn diess und nichts Anderes bedeutet תהו ובהו — eine blinde unterschiedslose Masse, andererseits aber, dass ihr der Odem Gottes, gleichsam bereit, sein Walten darin zu gewinnen, gegenwärtig gewesen, noch nicht innewohnend, sondern drüberschwebend. Die Meinung des Berichtenden ist also nicht, dass Gottes Schöpferthätigkeit eine chaotische Masse vorgefunden, sondern vielmehr, dass er die Welt hergestellt hat, zu sein, und hergestellt hat, das zu sein, was sie ist. Das Erstere sagt V. 1, die Erzählung des Letztern beginnt im Anschlusse daran V. 2.“

[2]) Tuch, a. a. O. S. 16. Keil, a. a. O. S. 14.

müsste), ist wohl jetzt ziemlich allgemein anerkannt, und man kann als jetzt herrschend bei den Vertretern der hier in Frage stehenden Auffassung des Anfanges unserer Schöpfungsgeschichte die Ansicht ansehen, dass dasselbe adverbiell zu verstehen sei, im Sinne von anfänglich, zuerst: „der Verfasser will angeben, was Gott bei der Weltschöpfung zuerst ins Dasein gerufen" (Knobel)[1]). Dann wäre aber offenbar die Schöpfung des Chaos als die erste von Gottes Schöpfungen dargestellt und würde folglich auch dem Schöpfungswerke des ersten Tages zuzutheilen sein, was denn auch Knobel[2]) nicht bloss zugesteht, sondern auch sofort dadurch zu rechtfertigen sucht, weil sonst der erste Schöpfungstag, verglichen mit den übrigen, „zu wenig" haben würde. Allein wenn man sieht, dass alle übrigen Schöpfungswerke Gottes eingeleitet werden durch sein schöpferisches Wort, durch ein ויאמר אלהים, so muss man denn doch in der That Bedenken tragen, bei dem ersten Werke, der Erschaffung des Stoffes, eine Ausnahme zu statuiren; was aber die Befürchtung anbetrifft, es möchte sonst der erste Schöpfungstag „zu wenig" haben, wenn etwa nur die Schöpfung des Lichtes ihm zugetheilt würde, so ist diese am Ende auch von Knobel nicht so ernstlich gemeint; wenigstens sehe ich nicht ein, warum die Schöpfung des Lichtes und die Scheidung zwischen Licht und Finsterniss nicht eben so gut sollte ein Tagewerk ausmachen können, wie die Erschaffung des Firmamentes und die Scheidung der Wasser.

Eine zweite und von der soeben besprochenen wesentlich abweichende Auffassung des Anfanges unserer Schöpfungsgeschichte ist in neuester Zeit vertreten von

[1]) a. a. O. S. 8. Vgl. Böhmer, a. a. O. S. 16. So auch schon Saadia.

[2]) a. a. O. S. 9.

Delitzsch, sowohl in der zweiten, wie in der dritten Ausgabe seines Commentars über die Genesis. Sie hat mit der vorhin besprochenen das gemein, dass sie V. 1, wie diese, als einen Hauptsatz nimmt und übersetzt: Im Anfange schuf Gott den Himmel und die Erde. Während nun aber jene in V. 1 die Schöpfung der Welt, des Weltalls, nur als erste von Gottes Schöpfungen berichtet fand, meint Delitzsch, dass darin das Ganze des Schöpfungswerkes ausgesagt sei, dass sie gleichsam eine Ueberschrift der nachfolgenden Schöpfungserzählung sei, dass sie nur summarisch aussage, was von V. 2 an im Einzelnen weiter berichtet werde, und Delitzsch beginnt desshalb die eigentliche Schöpfungsgeschichte erst mit V. 2, mit והארץ היתה. Nun ist dagegen, dass die Erzählung mit einem Zustandsatze beginnt [1]), wie wir oben sahen, sprachlich durchaus nichts einzuwenden. Was uns aber dennoch hindert, dieser Ansicht beizutreten, ist der Umstand, dass sich bei dieser Fassung für das בראשית kein genügender Sinn gewinnen lässt; es steht vielmehr, da es, mit Knobel, im Sinne von anfänglich, zuerst zu nehmen, hier nicht angeht, es aber mit Anderen vom absoluten Anfange der Dinge zu verstehen, schon sprachlich nicht zulässig ist (das müsste zum mindesten בָּראשית heissen, s. o.), bei dieser Auffassung vollständig unbegriffen da. Auch Delitzsch kommt über diese Schwierigkeit nicht hinaus. Denn statt nun wirklich V. 1 als nichts weiter zu betrachten, als gleichsam als das Programm, dessen Verwirklichung und Ausführung von V. 2 an berichtet wird, fasst er doch sofort wieder V. 1

[1]) woran Keil, Genesis und Exodus S. 14 grundloser Weise Anstoss nimmt; ebenso Kurtz, Bibel uud Astronomie. 3. Aufl. S. 100. v. Hofmann, Schriftbeweis I. S. 272.

als das erste Moment in der Entwicklungsgeschichte der Welt, lässt er doch den Erzähler bei V. 2 seinen Standpunkt wieder diesseit V. 1 nehmen; der Zustand des תהו ובהו, in welchem die Erde werdend sich befand, ist kein anfangsloser, ungewordener; der Punkt, welchen der Verfasser V. 2 fixirt, indem er den speciellen Bericht anhebt, ist ein jedenfalls diesseit des בראשית gelegener Punkt [1]. Und so ist es nur consequent, wenn er in der dritten Ausgabe seines Commentars [2] zu der, in der zweiten von ihm verworfenen, Kurtzschen Hypothese zurückkehrt, und das Thohu-wa-Bohu in Folgenzusammenhang bringt mit dem Falle Satans und seiner Engel. Wenn er sich dann aber über die Schwierigkeit, dass es V. 2 heisst והארץ היתה und nicht ותהי הארץ, was man bei dieser Auffassung erwarten sollte, mit der Bemerkung meint hinweghelfen zu können, der Verfasser hätte so nur dann schreiben müssen, wenn er dem Leser die Verknüpfung des Chaos mit einer Thatsache der Geisterwelt hätte nahe legen wollen; es sei aber sehr fraglich, ob diese Verknüpfung in seinem Bewusstsein lag; er berichte einfach den Thatbestand des Anfanges der gegenwärtigen Welt [3]: so befindet sich hier Delitzsch in einer eigenthümlichen Selbsttäuschung. Entweder ist V. 1 wirklich blosse summarische Aussage der Schöpfungsthatsache und der Bericht selber von ihr beginnt erst V. 2: dann muss die mit בראשית bezeichnete Zeit mit dem in V. 2 ff. Berichteten zusammenfallen, und Delitzsch hat kein Recht, zwischen V. 1 und V. 2 ein Ereigniss zwischenhinein zu tragen, von dem weder diese Stelle noch sonst die Grundschrift etwas weiss. Oder aber mit בראשית V. 1 ist

[1]) Commentar über die Gen. S. 92 oben.

[2]) S. 104.

[3]) vgl. a. a. O.

der Anfang der folgends erzählten Geschichte gemeint [1]): dann kann V. 1 nicht mehr blosse summarische Aussage des ganzen Schöpfungswerkes sein, sondern es fällt V. 2 bereits diesseit des בְּרֵאשִׁית, d. h. zwischen V. 1 u. V. 2 findet ein zeitlicher Fortschritt Statt. Dieser aber kann im Hebräischen nur durch das fortschreitende Tempus ausgedrückt werden; es dürfte in diesem Falle der Anfang von V. 2 nicht וְהָאָרֶץ הָיְתָה, sondern müsste וַתְּהִי הָאָרֶץ lauten.

Wir gehen jetzt zur Betrachtung der dritten Auffassung unserer Stelle über, welche in neuester Zeit ihre Hauptvertreter in Ewald und Bunsen gefunden hat. Die Genannten [2]) fassen V. 1—3 als eine grosse Periode, welche beginnt mit בְּרֵאשִׁית und dem von diesem Worte abhängigen Satze בָּרָא אֱלֹהִים הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ, und deren Haupt- und Nachsatz anhebt mit V. 3, mit וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים [3]); V. 2 ist als ein grosser Zustandsatz zwischen Vorder- und Nachsatz eingeschaltet. Uebersetzt würde dieselbe hienach lauten: „Im Anfange, wo Gott schuf den Himmel und die Erde (die Erde aber war eine Wüste und Oede, und Finsterniss über der Tiefe, und der Hauch Gottes schwebend über dem Wasser), da sprach Gott: es werde Licht! so ward Licht." Dass nun zunächst von einem im st. constr.

[1]) a. a. O. S. 91.

[2]) Ewald, Jahrb. I. S. 84. Bunsen, Bibelwerk I. Theil. S. CXXXVIII.

[3]) Auf die bereits bei Abenesra und Jarchi sich findende und neuerdings wieder von v. Bohlen, Gen. S. 6 vertretene Auffassung dieser Stelle, nach der der Nachsatz mit V. 2 zu beginnen und somit zu übersetzen wäre: „Im Anfange, wo Gott schuf den Himmel und die Erde, da war die Erde eine Wüste und Oede" etc., gehen wir, als sprachlich von vornherein unmöglich (vgl. oben S. 37), hier weiter nicht ein.

stehenden Substantive allgemeinerer Bedeutung, wie ראשית, auch ganze Sätze abhängig gemacht werden können, ist wie im Semitischen überhaupt [1]), so auch im Hebräischen [2]) eine so durchaus unbedenkliche Spracherscheinung, und unsere Stelle hat ausserdem in Hos. 1, 2: תחלת דבר יהוה בהושע ויאמר יהוה: „Im Anfange, wo Jahve zu Hosea redete, da sprach Jahve" ein so schlagendes Analogon, dass man über die Zulässigkeit dieser Construction auch an dieser Stelle keine Minute zweifelhaft sein kann. Dagegen hat man wieder und immer wieder gegen diese Construction geltend gemacht die „Schwerfälligkeit" derselben, der schlichte Bericht begönne dann mit einer einschachtelnden Periode [3]), der Elohist schreibe schlichter und einfacher [4]). Allein alle diese Urtheile beruhen mehr oder weniger auf einer ungenügenden Kenntniss des hebräischen Satzbaues; wer wirklich einmal die historischen Bücher auch mit Rücksicht auf diesen lieset, wird in der That gar nicht so selten mitten in der schlichtesten und einfachsten Erzählung auf Perioden stossen, die, was Einschachtelung von Sätzen anlangt, der unsrigen in der That nichts nachgeben. Man vergleiche z. B. die langathmige Periode Jos. 3, 14—16: „Und es geschah, als aufbrach das Volk von seinen Zelten, um den Jordan zu überschreiten (die Priester aber, die Bundeslade tragend, vor dem Volke her), und als anlangten die Träger der Bundeslade am Jordan (die Füsse der die Bundeslade tragenden Priester aber tauchten in das Ende des Wassers [der Jordan nämlich ist voll über all seine Ufer die ganze Erndtezeit hindurch]):

[1]) Vgl. meine Abhandlung *De linguae Aethiopicae etc.* p. 87.
[2]) Ewald, Lehrbuch § 286 i.
[3]) Delitzsch, a. a. O. S. 90.
[4]) Knobel, a. a. O. S. 9.

da stand das Wasser, das herabfloss von oben"; ferner Jos. 10, 11. 10, 20. 21. 23, 1. 2. Richt. 20, 27. 28. I. Sam. 3, 2—4: „Und es geschah an demselbigen Tage (Eli aber lag an seinem Orte [seine Augen fingen nämlich an blöde zu werden, so dass er nicht sehen konnte] und die Lampe Gottes war noch nicht erloschen und Samuel lag im Tempel Jahves, in welchem die Lade Gottes): da rief Jahve dem Samuel." I. Kön. 8, 41—43: „Auch auf den Fremden, der nicht von deinem Volke Israel ist und aus einem fernen Lande kommt um deines Namens willen (denn sie werden vernehmen deinen grossen Namen und deine starke Hand und deinen ausgestreckten Arm), und er kommt und betet zu deinem Hause: höre du im Himmel, dem Orte deiner Wohnung, und thue gemäss allem, was der Fremde zu dir rufet. I. Kön. 9, 10. 11: „Und es geschah nach Verlauf von zwanzig Jahren, dass Salomo die beiden Häuser, das Haus Jahves und das Königshaus, gebauet hatte (Hiram, der König von Tyrus, hatte Salomo unterstützt mit Cedernholz und mit Cypressenholz und mit Gold nach all seinen Wünschen): da gab der König Salomo dem Hiram zwanzig Städte in Galiläa." I. Kön, 12, 2: „Und es geschah, als Jerobeam, der Sohn Nebats, es hörete (er aber war noch in Aegypten, wohin er geflohen vor dem Könige Salomo, und es wohnete Jerobeam in Aegypten, so dass sie hinsandten und ihn riefen): da kam [1]) Jerobeam u. s. w." I. Kön. 20, 12. Esth. 2, 12; vgl. auch I. Kön. 46, 21, wo mitten in eine zusammenhängende Periode ein längerer Fragesatz in freiester Weise eingeschaltet ist. Und dass hievon nicht etwa der „Elohist" eine Ausnahme macht, beweist z. B. die von Knobel [2]) selber dem Elohisten zugeschriebene, weit ausgesponnene

[1]) nach dem Qerî.
[2]) Die Bücher Numeri Deuteronomium und Josua. 1861. S. 18.

Periode Num. 5, 12—15, womit noch weitere Stellen aus der Gesetzessprache, namentlich des Leviticus, zu vergleichen. Indess noch näher liegt uns eine andere Stelle, die wir, zumal sie uns von den bisherigen Erklärern noch nicht vollkommen genügend verstanden worden zu sein scheint, hier etwas genauer betrachten wollen. Ich meine den Anfang des sogleich folgenden „elohistischen“ Stückes, Gen. 5, 1—3. Man übersetzt diese Verse gewöhnlich: „Am Tage, wo Gott den Menschen schuf, machte er ihn nach Gottes Aehnlichkeit, schuf er männlich und weiblich sie; darauf segnete er sie und nannte ihren Namen Mensch am Tage, wo sie geschaffen wurden [1].“ Allein ein Jeder fühlt, dass die Worte, so übersetzt, nur dann am Platze wären, wenn von einer Schöpfung der Menschen nach Gottes Ebenbilde, von einer Schöpfung derselben als Mann und Weib vorher noch gar keine Rede gewesen wäre; nur, wenn von einer Schöpfung der Menschen vorher noch gar Nichts berichtet gewesen, wenn eine solche hier ganz neu hätte erzählt werden sollen, würde man eine solche Ausdrucksweise hier erwarten. Und desshalb genügt auch Knobels Auskunft nicht: der Verfasser wiederhole mit Fleiss diese Angaben aus 1, 27. 28, weil er hier berichten wolle, wie das erste von Gott geschaffene Menschenpaar durch Zeugung sich fortpflanzte und Kinder derselben Gestalt, welche es selber bei der Schöpfung von Gott erhalten hatte, hervorbrachte [2]. Denn so richtig dieses an sich ist, so begreift man darum immer noch nicht, wie der Verfasser die Erschaffung des Menschen nach Gottes Ebenbilde selber noch einmal zum Gegenstande der Erzählung machen, sie in einem H a u p t s a t z e berichten konnte.

[1]) So im Wesentlichen de Wette, Bunsen, v. Bohlen, Knobel, Böhmer u. Andd.

[2]) Genesis. 2. Ausg. S. 71.

Dazu erwartete man nach 2, 3. 7; 22, 4 und unter Vergleichung von 1, 27 statt des בדמות אלהים עשה אתו eher ein ויעש אתו בדמות אלהים. Allen diesen Unzuträglichkeiten entgehen wir, wenn wir V. 1—3 als eine grosse Periode, in welche V. 1c—2a als ein Zustandsatz eingeschaltet ist, fassen und danach übersetzen: „Am Tage, wo Gott den Menschen schuf (nach Gottes Aehnlichkeit machte er ihn, männlich und weiblich schuf er sie), da segnete er sie und nannte ihren Namen Mensch am Tage, wo sie geschaffen wurden." Indem jetzt der Accent auf die Benennung des Menschen fällt und durch den Zustandsatz nur beiläufig auf die gottesebenbildliche Erschaffung des Menschen zurückgewiesen wird, verliert diese Wiederholung des bereits 1, 27 Berichteten alles Störende, in der Erzählung selber ist ein ununterbrochener Fortschritt. Man könnte nun freilich an der vollkommenen Zulässigkeit dieser Uebersetzung noch zweifeln aus dem Grunde, weil der eingeschaltete Zustandsatz V. 1 c — 2 a nicht durch ein vorgesetztes ו eingeleitet werde. Allein abgesehen davon, dass es auch sonst im Semitischen eine gar nicht ungewöhnliche Erscheinung ist, dass bei Zustandsätzen dieses ו ausgelassen wird, so lassen sich sogar aus dem Hebräischen selber eine Menge Beispiele dafür beibringen. Einen sehr interessanten Beleg liefert zum Beispiel gleich die schon oben besprochene Stelle I. Kön. 9, 10. 11, in welcher der lange Zustandsatz V. 11: Hiram, König von Tyrus, hatte den Salomo unterstützt u. s. w., ohne ein solches ו eingeschaltet ist; andre Beispiele bei Ewald, Lehrb. S. 724.

Dürfte nach dem Erörterten nun wohl auch der letzte Zweifel an der Zulässigkeit der Annahme einer grösseren Periode c. 1 V. 1—3 schwinden, und ergibt sich insbesondere aus der Vergleichung von 2, 4—7; 5, 1—3 und den meisten der oben angeführten Stellen, dass derartige längere, vollere

Perioden, wie das in der Natur der Sache liegt, gerade **am Anfange** neuer, grösserer Abschnitte häufiger sich finden, so werden wir, in Anbetracht, dass die vorhin besprochenen Auffassungen unserer Stelle ausnahmslos an sprachlich und sachlich unübersteiglichen Schwierigkeiten leiden, in der That keinen Augenblick anstehen, der von Ewald zuerst vorgeschlagenen und von Bunsen adoptirten Construction der ersten drei Verse der Bibel unsere Zustimmung zu ertheilen. Mit zwei Worten wollen wir indessen noch einem Bedenken entgegentreten, das in neuerer Zeit häufiger [1]) gegen die Zulässigkeit der von uns als einzig richtig erkannten Fassung dieser Verse geltend gemacht ist. Man fürchtete bei dieser Fassung den biblischen, wenigstens alttestamentlichen, Grund für die Lehre einer Schöpfung der Welt aus Nichts zu verlieren, während sowohl die erste [2]), als die von Delitzsch vertretene Auffassung von V. 1 dieser Lehre günstiger zu sein schien. Allein die Richtigkeit der letzteren Meinung müssen wir sofort in Frage stellen. In den Worten: „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde“ ist, da, wie wir oben sehen, בראשית vom absoluten Anfange der Dinge zu verstehen, sprachlich unmöglich ist, auf keine Weise über den Weltstoff und seine Herkunft etwas ausgesagt, und wenn wir nun hinzunehmen, dass V. 2, wie wir oben sahen, so wie er hebräisch lautet, bei jenen Auffassungen von V. 1 nicht den Zustand und die Beschaffenheit der zunächst zu einem Chaos **gewordenen** Erde, sondern nur die Beschaffenheit der **werdenden** Erde d. h. jener chaotischen Masse beschreibt,

[1]) Zuletzt von **Keil**, der da meint a. a. O. S. 14: „diese Construction sei nur ersonnen, um die dem modernen Pantheismus anstössige Lehre einer creatio ex nihilo zu beseitigen!“

[2]) s. o. S. 41—44.

welche zur Zeit des göttlichen Schaffens bereits vorhanden war und aus der erst später Gott die geordnete Welt schuf, so werden wir gestehen müssen, dass V. 1 in der That nur eine sehr unzuverlässige Stütze der Lehre von der Schöpfung der Welt aus Nichts bietet. Sich aber zum Beweise für dieselbe gar auf das Verbum ברא zu steifen, welches eben nie in Verbindung mit einem Accusative des Stoffes vorkomme und desshalb hier der Auffassung günstig sei, welche in V. 1 die Schöpfung aus Nichts ausgesagt finde, sollte man denn doch endlich aufhören angesichts der Thatsache, dass in diesem selben Kapitel V. 27 dieses selbe Verbum ברא von der Schöpfung des Menschen gebraucht wird, der nach c. 2, 7 nichts weniger als aus nichts, vielmehr aus einem bereits vorhandenen, geschaffenen Stoffe, aus Staub vom Erdboden, gebildet worden ist. So wenig wir aber in dem so verstandenen V. 1 einen Beweis für die Lehre einer Schöpfung aus Nichts sehen können, eben so wenig finden wir anderseits das Gegentheil darin ausgesprochen, finden wir darin die Ewigkeit der Materie gelehrt. Gerade dasselbe, nichts mehr und nichts weniger, nehmen wir aber auch für unser Verständniss der Stelle in Anspruch. Wir stellen ganz entschieden in Abrede, dass V. 1—3 bei der von uns vertretenen Auffassung die Ewigkeit des Chaos lehre. Die Stelle sagt nichts weiter, als dass Gott aus einem bei der Schöpfung der jetzigen Welt bereits vorhandenen Chaos Himmel und Erde durch sein schöpferisches Wort gebildet habe, d. h. aber nichts anderes, als was alle Vertreter der zuerst besprochenen Auffassungen (Kurtz, Tuch, Knobel, Delitzsch, v. Hofmann, Böhmer, Keil) einstimmig anerkennen. Wie dieses Chaos selber zu Stande gekommen, ob es von ewig her sei oder nicht, ob es geschaffen oder nicht, über das Verhältniss Gottes zu demselben hinsichtlich seiner Entstehung sagt

unsre Stelle nichts aus, und es bleibt daher auch bei unserem Verständnisse dieser Stelle der theologischen Speculation hinsichtlich des Theologumenons einer creatio ex nihilo der freieste Spielraum. [1]).

Muss uns hienach (um nun zum Ausgangspunkte dieser Untersuchung zurückzukehren) feststehen, dass V. 1 nichts weniger als eine Zusammenfassung des folgends Erzählten, nichts weniger als eine summarische Aussage der Schöpfungsthatsache, nichts weniger als eine blosse Ueberschrift ist, haben wir vielmehr erkannt, dass sogleich mit V. 1 die Erzählung des göttlichen Schöpfungswerkes beginnt, dass mit V. 1 sofort der Bericht des ersten der acht Schöpfungswerke anhebt, so begreifen wir nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Angemessenheit einer diesen Schöpfungsbericht einleitenden, ihn im Voraus ankündigenden Ueberschrift: „Diess sind die Tholedoth des Himmels und der Erde bei ihrem Geschaffenwerden.“ Sahen wir nun oben, dass diese jetzige Unterschrift c. 2, 4 a dort unmöglich ursprünglich gestanden haben könne, so werden wir mit Rücksicht auf sämmtliche übrigen Stellen, in welchen diese Worte Ueberschrift, nie Unterschrift sind, gewiss jetzt zu dem Schlusse berechtigt sein, dass auch die Unterschrift c. 2, 4 a ursprünglich Ueberschrift gewesen, vor 1, 1 gestanden und die nachfolgende Schöpfungsgeschichte und somit die elohistische Grundschrift eröffnet habe. Und während sich beim Verfasser der Grundschrift ein irgend zureichender Grund, wesshalb er, gegen sein

[1]) Dass übrigens die Stelle Hebr. 11, 3 zunächst auch nichts weiter aussagt, als dass die Welt einen übersinnlichen, intelligibelen Grund habe, darf wohl jetzt als allgemein anerkannt angesehen werden, vgl. Bleek, Hebräerbrief, II. 2. Berl. 1840. S. 733. Delitzsch, Hebräerbrief. Leipz. 1857. S. 523 ff. 530. 531; s. auch Mallet in Herzogs Real-Encyklopädie. Bd. XIII. S. 649 und v. Hofmann, Schriftbeweis I. S. 275.

sonst ausnahmsloses Verfahren, diese Ueberschrift gerade beim ersten Stücke zu einer Unterschrift sollte gemacht haben, ausfindig machen liess, liegt ein solcher bei der Annahme, dass diese Umstellung vom Redaktor herrühre, auf der Hand. Indem er die Ueberschrift des ersten Abschnittes der Grundschrift bei der Verarbeitung derselben mit der jahvistischen Schrift [1]) vom Anfange desselben an sein Ende rückte, wollte er denselben von der folgenden, jahvistischen, Erzählung trennen, wollte er ihn als einen selbstständigen, in sich abgeschlossenen, wollte er ihn als ein Ganzes dem folgenden und den spätern Abschnitten der Genesis gegenüberstellen, offenbar, weil er diese Schöpfungsgeschichte bereits als ein besonders ehrwürdiges, hochheiliges Stück uralter Geschichtsschreibung betrachtete. Was lag nun für diesen Redaktor, zu dessen Zeit man vielleicht auf heilige Zahlen bereits einen grossen Werth legen mochte, bei der hohen Bedeutung, welche offenbar schon in dem Schöpfungsberichte der Grundschrift die Siebenzahl einnahm, näher, als dass er, um die Ehrwürdigkeit dieses Stückes noch zu erhöhen und dasselbe in seiner Einzigkeit dem sinnigen Leser noch näher zu bringen, in dasselbe eine solche heilige Zahlensymbolik hineinwebte, wie wir sie in unserer Abhandlung aufzuzeigen versucht haben. Freilich könnte man nun noch fragen: Warum hat denn der Verfasser unserer Genesis nur allein das erste Stück der Grundschrift in solcher Weise ausgezeichnet? War denn der Eingang der jahvistischen Schrift, die uns in so sinniger, duftiger Weise des Menschen Bildung erzählt, in so tief-wahrer Weise der Protoplasten Verführung und der Sünde Eintritt in die Menschheit schildert, minder werth einer solchen Auszeichnung? Die Frage ist allerdings berechtigt, indessen auch ihre Beantwortung nicht schwer. Ein

[1]) von der weiter in der dritten Abhandlung.

Räthsel ist bekanntlich von jeher bei diesem zweiten Schöpfungsberichte der neu auftretende Gottesname Jahve-Elohim gewesen. Man hat sich jetzt ziemlich allgemein bei der Annahme beruhigt, der Verfasser habe durch diesen Doppelnamen andeuten wollen, dass der von 2, 4 an in der Erzählung auftretende Jahve eben der Elohim, derselbe Gott sei, der die Welt in 7 Tagen geschaffen [1]. Allein wozu dann diese Zusammenstellung durch zwei ganze Capitel hindurch? Genügte da nicht ein einmaliger Hinweis? Und warum findet sich dieser Doppel-Gottesname nur und ausschliesslich in diesen beiden Capiteln, warum gerade nur — in der Paradiesesgeschichte? Ich glaube darin hat Hupfeld recht gesehen, wenn er dieses nicht zufällig findet [2]; es sollte der Name speciell der Paradiesesgeschichte eignen. Allein etwas Ursprüngliches, darin müssen wir anderseits Ewald beistimmen [3], kann dieses nicht gewesen sein. Denn wie konnte dem Verfasser der jahvistischen Schöpfungsgeschichte, der offenbar den Namen Jahve mit einer besondern Vorliebe gebrauchte, der ihn gewiss als einen heiligen, als den heiligsten Gottesnamen betrachtete, die Verbindung dieses Namens mit einem zweifelsohne für minder hoch und heilig erachteten Gottesnamen zu einem Symbol der Heiligkeit eines besondern Abschnittes seiner Geschichte werden?

[1] „Der Ergänzer stellte beide Namen zusammen, um deren Identität auszudrücken" Tuch, a. a. O. S. 64. „Der Verfasser will bezeugen, Jehova sei kein anderer als der Elohim" Delitzsch, Gen. 3. Ausg. S. 137. Knobel, a. a. O. S. 23. Keil, Gen. und Exodus S. 38. Vgl. auch Vaihinger in Herzogs Real-Encyklopädie Bd. XI. S. 337. — Die früher verbreitete und zuletzt von v. Bohlen, Gen. S. 23 vertretene Ansicht, als bedeute die Zusammenstellung Jahve-Elohim: Gott der Götter, ist bereits von Tuch a. a. O. genügend widerlegt.

[2] Quellen der Genesis S. 124. 125.

[3] Jahrb. II. S. 164. Anm. 2.

Ganz anders stellt sich die Sache beim Redaktor. Ihm war die Siebenzahl der Schöpfungstage Veranlassung gewesen, die ganze erste Schöpfungsgeschichte mit einer heiligen Zahlensymbolik zu durchweben; auch die zweite Schöpfungsgeschichte möchte er gern in ähnlicher Weise schmücken und zieren. Da strahlt ihm aus ihr der Gottesname Jahve in hehrem Glanze entgegen und der Name Gottes als des Gottes, der in erhabener Majestät durch sein allmächtiges Schöpferwort die Welt ins Dasein rief, tritt zusammen mit dem Namen Gottes als des Gottes der Offenbarung, um als das Doppelgestirn Jahve-Elohim die Paradiesesgeschichte zu durchleuchten.



II.

Ueber

SINN UND ZUSAMMENHANG

DES STÜCKES VON DEN SÖHNEN GOTTES

Gen. 6, 1—4.



Eine jede Untersuchung über das Stück Gen. 6, 1—4 wird zuvor die Frage erledigen müssen, wer unter den Gottessöhnen, unter den בני האלהים, zu verstehen sei, von denen in diesem Abschnitte der Genesis die Rede ist. Es sind darüber bis jetzt wesentlich drei verschiedene Ansichten aufgestellt worden, von denen die eine als die orthodox-jüdische, die andere als die orthodox-kirchliche bezeichnet werden kann, während die dritte, obgleich sie die der Zeit nach älteste ist, bis jetzt weder im Judenthume noch in der christlichen Kirche zu allgemeinerer Anerkennung hat gelangen können.

Die erste dieser Deutungen ist ebenfalls noch verhältnissmässig sehr alten Datums; sie findet sich schon in den Targums, sowohl in dem des Onkelos, als in dem des Pseudojonathan. Beide erklären die בני האלהים als בני רברביא und verstehen darunter die Söhne von Fürsten, Vornehmen, Magnaten, die sich mit Töchtern niederen Standes vermählt und durch diese unebenbürtigen Ehen den Zorn Gottes erregt hätten. Es findet sich diese Auffassung dann auch bei Symmachos (*οἱ υἱοὶ τῶν δυναστευόντων*), in der samaritanischen Version, in der arabischen des Saadia Gaon, in Arabs Erpenii, dessgleichen bei Aben Ezra, Raschi und Andd. [1]). Mit der exegetischen

[1]) Vgl. Keil, über Gen. 6, 1—4, in Rudelbach und Guerickes Zeitschrift für die lutherische Theologie und Kirche. Jahrg. 1855. S. 222. Delitzsch, Comm. üb. d. Gen. 3. Ausg. S. 231.

Begründung dieser Ansicht steht es freilich sehr schlecht. Denn wenn man sich auf ψ 82 berief, wo ja die Obrigkeiten אלהים und בני עליון genannt würden (V. 6: „Götter seid ihr und Söhne des Höchsten ihr alle"), so ist hier das Wichtigste ganz übersehen, dass hier „Söhne des Höchsten" bloss prädicativ steht, während in unserm Falle der Ausdruck „die Söhne Gottes", rein für sich, zur Bezeichnung einer bestimmten Menschenklasse und dazu in einfacher schlichter Erzählung gebraucht sein würde. Ebenso unzutreffend ist die Berufung auf die gleichfalls poetische Stelle ψ 49, 3, wo בני אדם Söhne niedrigen Standes bedeuteten, da an dieser Stelle diese Bedeutung dem אדם nur in Folge des Gegensatzes zu den בני איש, zu den „Herrensöhnen" eignet. Wenn man nun noch hinzunimmt die vollständige Abgeschmacktheit des Sinnes, der sich bei dieser Deutung ergeben würde, so ist es in der That nicht zu verwundern, dass dieselbe in der christlichen Kirche sich nicht eines allzu grossen Beifalles zu erfreuen hatte; ausser Molina, Mercerus und Varenius werden kaum noch christliche Theologen als Vertreter dieser Ansicht genannt. Wie freilich Keil sowohl in seiner oben angeführten Abhandlung, als auch in seinem Commentare über die Bücher Moses diese Deutung so kurz abfertigen kann, das eine Mal [1]), weil sie auf einen, zwar in gewissen Stellen des A. T.'s vorkommenden, aber auf Gen. 6 übel angewandten, Sprachgebrauch sich stütze, das andere Mal [2]), weil sie sprachlich ungerechtfertigt und der Anschauung der heiligen Schrift widersprechend sei, ist schwer einzusehen. Sie ist sprachlich mindestens nicht schlechter begründet, als die von Keil selber vertretene Ansicht, und

[1]) Zeitschr. für d. luth. Kirche a. a. O. S. 241.

[2]) Gen. u. Exod. S. 80. 81.

wie es mit der Schriftmässigkeit von Keils Deutung stehe, werden wir sofort sehen, indem wir jetzt zur Betrachtung der zweiten der oben genannten Auffassungen der בני האלהים übergehen.

Nach dieser sind unter den Söhnen Gottes die frommen Sethiten zu verstehen, welche sich mit den Töchtern der Menschen, d. i. der Kainiten, vermischt hätten, wodurch die Verderbniss in der Menschheit in einer Weise gesteigert wäre, dass Gott die Vertilgung des gesammten Menschengeschlechts beschlossen habe. Obgleich die der Zeit nach jüngste (sie erscheint, sicher nachweisbar, erst in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung bei Julius Africanus in dessen Chronik [1]), gelangte diese Fassung doch bald zu grossem Ansehen. Sie findet sich in den clementinischen Recognitionen, bei Ephrem, auch in dem christlichen Adambuche des Morgenlandes [2]); ferner bei Theodoret, Chrysostomus, Cyrill Alex., Procopius, Hieronymus, Augustin. Ebenso huldigen dieser Auffassung die Reformatoren Luther, Melanchthon, Calvin, und auch bei den nachreformatorischen Exegeten ist sie die herrschende. In neuerer Zeit sind ihr ausser

[1]) *ἀπὸ τοῦ Σὴθ ὑπὸ τοῦ πνεύματος οἱ υἱοὶ Θεοῦ προσαγορεύονται* in Routh reliquiae ss. II. 127 bei Keil a. a. O.

[2]) übersetzt von Dillmann in Ewalds Jahrb. V. S. 1—144. Hier wird sogar bereits gegen die Engeldeutung (vgl. unten) polemisirt, vgl. S. 100. 101: „Und viele sagen zwar, dass die Engel vom Himmel herabgekommen seien und sich mit den Weibern verbunden und Kinder gezeugt haben; es ist aber nicht wahr; vielmehr waren es wirkliche Adamskinder, die früher auf dem Berge feste Wohnsitze hatten, und so lange sie ihre Jungfräulichkeit und Reinheit und ihre Herrlichkeit wie die Engel bewahrten, Engel Gottes genannt wurden."

Hävernick [1], Ebrard [2], Hengstenberg [3] und Anderen auch Kahnis [4] und Bunsen [5] beigetreten, während sie ihren Hauptvertheidiger gefunden hat in Keil [6], der darüber in eine heisse literarische Fehde mit seinem Collegen Kurtz [7] gerieth.

Fragen wir nun, worauf sich denn diese Auffassung stützt, wodurch sich ihre Vertreter berechtigt glauben, unter den Bne Haelohim die frommen Sethiten zu verstehen, so beruft man sich zuvörderst auf einzelne Stellen des A. T.'s, in welchen der Ausdruck „Söhne Gottes" als Bezeichnung frommer Menschen vorkomme. Allein betrachtet man die angeführten Stellen genauer, so verhält es sich mit ihnen um kein Haar besser, als mit den oben bei der ersten Deutung der Bne Haelohim besprochenen. Denn wenn

[1]) Einleitung ins A. T. I. 2. S. 218.

[2]) Christl. Dogm. I. S. 286.

[3]) „Die Söhne Gottes und die Töchter der Menschen" in der Evangel. Kirchenz. 1858. Nr. 29. 35—37; vgl. auch dessen Beiträge zur Einl. in das A. T. II. S. 331.

[4]) Luther. Dogm. I. S. 246.

[5]) Bibelwerk, 2. Abth. Bibelurkunden I. S. 58: „Die innige Verbindung und Verschmelzung getrennter, obwohl naher und edler Stämme gibt dem daraus erwachsenden gemischten Geschlechte eine grössere Thatkraft. — (Die Vermischung von Sethiten und Kainiten) ist eine Lebensentwicklung, aber — auf Leben und Tod!"

[6]) „Die Ehen der Kinder Gottes mit den Töchtern der Menschen" in der luther. Zeitschrift von Rudelb. und Guer. 1855. S. 220—256; ferner: „der Fall der Engel (Jud. 6 u. 2 Petr. 2, 4), ebendaselbst 1856. S. 21—37.

[7]) „Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen" Berl. 1857 und „die Söhne Gottes in I. Mos. 6, 1—4 und die sündigenden Engel in 2. Petr. 2, 4. 5 und Jud. 6. 7." Mitau 1858. Vgl. auch Engelhardt, die Ehen der Kinder Gottes mit den Töchtern der Menschen (Gen. 6, 1—4) in der luth. Zeitschr. von Rud. und Guer. 1856 S. 401—412.

ψ 73, 15 in einer Anrede an Gott die Frommen „das Geschlecht deiner Söhne“ genannt werden, oder wenn Deut. 32, 5 in hochpoetischer Rede die Israeliten „seine (Gottes) Söhne“ genannt werden, oder wenn gar ψ 80, 16 Israel als der Sohn bezeichnet wird, den Gott sich gekräftigt habe, so bedarf es denn doch nur der allereinfachsten Ueberlegung, um einzusehen, dass derartige Stellen keinen Beweis liefern können dafür, dass in unserm Stücke, in einfacher Erzählung, in schlichter Prosa, der Ausdruck „die Söhne Gottes“, ohne dass eine derartige Benennung der Sethiten durch irgend etwas vorbereitet wäre, zur Bezeichnung derselben dienen könne. Man hat sich desshalb in dem richtigen Gefühle der Unzulänglichkeit dieser Zeugnisse auf eine weitere Instanz zurückgezogen und behauptet[1]), dass die im sechsten Kapitel enthaltene Schilderung der geistig sittlichen Entwicklung der Menschen und insbesondere der Bericht, dass durch Ehen der בני האלהים mit den בנות האדם die Bosheit so gewaltig geworden sei, dass Gott die Menschen, die er geschaffen, zu vertilgen beschlossen, voraussetze die Vereinigung und Vermischung der Kainiten mit den Sethiten. Hier müssen wir aber sogleich die ganze Annahme, dass zwei von vornherein sittlich grundverschiedene Richtungen durch die Urmenschheit sich hindurchgezogen hätten[2]), als exegetisch unhaltbar zurückweisen. Wo steht im ganzen fünften Kapitel der Gen. auch nur ein Wort davon, dass sämmtliche Glieder der von Adam abstammenden Patriarchen sittlich gute und fromme Menschen gewesen seien? Wenn von Seth berichtet wird, dass zu seiner Zeit man angefangen habe, Gott als den Jahve zu

[1]) Keil, Gen. u. Ex. S. 80.

[2]) Kurtz, Gesch. d. A. B.'s I. 2. Aufl. S. 70. Delitzsch, Comm. 3. Ausg. S. 219. Kahnis, luth. Dogm. I. S. 246.

verehren, wenn von Henoch erwähnt wird, dass er mit Gott gewandelt, wie kann daraus ein besonnener Exeget schliessen, dass sämmtliche Glieder dieser Reihe eine sittlich hervorragende Stelle eingenommen, sobald nicht solches ausdrücklich bemerkt wird? Was für ein Recht hat man, was von zweien oder dreien dieser zehn Patriarchen ausgesagt wird, auch auf alle übrigen sechs oder sieben, oder gar auf alle von ihnen erzeugten בנים und בנות, oder endlich gar auf alle Nachkommen dieser auszudehnen? [1]) Konnte, nachdem einmal durch Adams Fall Gen. Cap. 3 auch sie unter die Macht der Sünde (Gen. 3, 15) gekommen waren, die Verderbniss nicht auch unter ihnen eine solche Höhe erreichen, dass Gott ihre Vernichtung beschloss? Und wie nun gar erst stellt sich die Sache, wenn wir bedenken, dass, wie ja von allen alttestamentlichen Kritikern ausnahmslos anerkannt ist, Gen. 5 und Gen. 4 zwei ganz verschiedenen Verfassern ursprünglich angehört haben, und dass bei Keinem von Beiden in den späteren Abschnitten auch nur die geringste Spur einer solchen Unterscheidung einer doppelten, einer guten und bösen Reihe in der Urmenschheit angetroffen wird? Wo bleibt da Grund und Boden für die Hypothese einer Vermischung von Sethiten und Kainiten?

Ergibt sich schon hieraus für die Sethitendeutung ein möglichst hoher Grad von Unwahrscheinlichkeit, so wird die Erkenntniss hiervon bis zu der einer vollkommenen Unmöglichkeit gesteigert durch die Betrachtung des hebräischen Textes selber. Wenn es hier Cap. 6, 1. 2 heisst: „Und es geschah, als sich mehrten die Menschen auf Erden und Töchter ihnen geboren

[1]) Dieses scheint auch v. Hofmanns Ansicht zu sein, vgl. dessen Schriftbeweis I. S. 425.

wurden, da sahen die Söhne Gottes die Töchter der Menschen, dass sie schön waren", so fühlt zwar wohl schon ein Jeder dunkel, dass in V. 2 unter „den Menschen" nicht ein Theil der gesammten Menschheit, deren anderen Theil etwa die Bne Haelohim ausmachten, sondern eben die ganze Menschheit zu verstehen sei; dennoch haben wir Keil oder vielmehr Dettinger [1]), den er citirt [2]), darin Recht zu geben, dass das blosse אדם auch die übrige Masse der Menschen im Gegensatze gegen die, die besonders genannt und hervorgehoben werden, bezeichnen könne; wie es z. B. keinem Zweifel unterliegen kann, dass Jer. 32, 20, wo es heisst: Gott habe Wunder gethan בישׂראל ובאדם, an Israel und an den Menschen, oder Jes. 43, 4, wo Gott sagt, er wolle an der Israeliten Statt Menschen (אדם) hingeben, אדם nur einen Theil der Menschheit, nämlich die Menschen ausser den Israeliten, bezeichnet. V. 2 also, allein, rein für sich betrachtet, liesse es sehr wohl zu, unter אדם die Menschen ausser den בני האלהים, diese selber also als einen Theil der Menschen, als Menschen, Sethiten, zu verstehen. Ganz anders stellt sich nun aber die Sache, wenn wir erwägen, dass V. 1 u. 2 eine Periode, einen grossen Satz bilden, in welchem V 1 der Vorder- und V. 2 der Nachsatz ist. Denn da darüber, dass in V. 1 unter אדם alle Menschen, die gesammte Menschheit zu verstehen ist, absolut kein Zweifel sein kann, und dieses auch von Niemandem jemals bezweifelt worden ist, so werden wir so lange אדם auch in V. 2 von der gesammten Menschheit zu verstehen gezwungen sein, bis

[1]) „Bemerkungen über den Abschnitt I. Mos 4, 1—6, 8" in der Tübinger Zeitschrift für Theologie von Dr. Baur, Kern, Schmid und Steudel. Jahrg. 1835. S. 20.

[2]) a. a. O. S. 83.

uns Jemand eine Stelle bringt, in welcher in einer und derselben Periode und zwar in einfacher, schlichter Prosa, dasselbe Wort, ohne dass dieses anderweit angedeutet wäre, in zwei verschiedenen Bedeutungen, in einem allgemeineren und einem beschränkteren Sinne, gebraucht wäre. Ganz unglaublich ist es, wie Keil zum Belege hiefür Richt. 19—21 anführen kann[1]. Die Stelle lautet, soweit sie hierher gehört, folgendermassen: c. 19, 30: „Und es geschah, Jeder, wer es sah, sprach: nicht ist geschehen und nicht ist gesehen solches von dem Tage an, da die Söhne Israels heraufzogen aus dem Lande Aegypten, bis auf diesen Tag. Nehmet es zu Herzen, rathet und sprechet! 20, 1: Da zogen heraus alle Söhne Israels und es versammelte sich die Gemeinde wie ein Mann von Dan bis Berseba und das Land Gilead vor Jahve gen Mizpa. V. 2. Und es stelleten sich die Häupter des ganzen Volkes, alle Stämme Israels in der Versammlung des Volkes Gottes 400,000 Mann zu Fuss, welche das Schwert zogen. 3. Und es höreten die Söhne Benjamins, dass heraufgezogen die Söhne Israels gen Mizpa. Und die Söhne Israels sprachen: Saget an, wie ist diese böse That geschehen?" etc. Wo kommt hier in demselben Satze „die Söhne Israels" das eine Mal im allgemeinen Sinne von sämmtlichen zwölf Stämmen und das andere Mal in dem Sinne der zwölf Stämme ausser Benjamin vor? In dem Verse 19, 30 sind unter den Söhnen Israels nur die sämmtlichen zwölf Stämme zu verstehen; c. 20, 1. 2 u. 3 kommt dieser Ausdruck ausschliesslich von den zwölf Stämmen ausser Benjamin vor. Nur wenn einer jener Sätze etwa lautete: „Seit die Söhne Israels (d. h. alle zwölf Stämme) aus Aegyptenland

[1]) a. a. O. S. 83.

gezogen, versammelten sich damals zum ersten Male die Söhne Israels (d. i. die zwölf Stämme ausser Benjamin) in Mizpa", würde dieses Beispiel hieher gehören und zur Erläuterung unsrer Stelle herangezogen werden können.

Folgt somit aus dem Wortlaute des hebräischen Textes mit zwingender Nothwendigkeit, dass unter den V. 2 erwähnten בני האלהים Wesen zu verstehen sind, die nicht zu den Menschen gehört haben, so werden wir von selber dazu geführt, die „Söhne Gottes" von Wesen höherer Art, von den Engeln zu deuten. Und hiefür spricht nun auch der alttestamentliche Sprachgebrauch in entscheidender Weise. Ueberall, wo im A. T. der Ausdruck בני האלהים (2 Mal: Hiob 1, 6; 2, 1) oder בני אלהים (1 Mal: Hiob 38, 7) [1]) oder בני אלים (2 Mal: ψ 29, 1; 89, 7) vorkommt, vgl. auch בר אלהין Dan. 3, 25, sind widerspruchslos darunter Engel zu verstehen. Nur die allergrösseste dogmatische Befangenheit vermag dem einfachen Wortlaute des Textes schnurstraks entgegen und solchen Zeugnissen der Schrift selber gegenüber an der alleinigen Zulässigkeit der Engeldeutung zu zweifeln. Für Jeden aber, der nicht einem mechanischen Inspirationsbegriffe huldigt; für Jeden, dem die Bibel ein lebendiger Organismus ist; für Jeden endlich, der Stufen der Offenbarung zu unterscheiden gelernt hat, für einen solchen können neutestamentliche Stellen wie Matth. 22, 30; Marc. 12, 25; Luc. 20, 34 ff. keine Veranlassung werden, von den klaren Worten des Textes abzugehen und den unausweichlichen Forderungen der Grammatik und des Sprachgebrauches zum Trotz einer Erklärung beizustimmen, die im Texte selber absolut gar keinen Grund hat, dazu verhältnissmässig jungen Datums

[1]) wonach Böhmers ungenaue Angabe in Herzogs Real-Encyclopädie Thl. IV. S. 18 Zeile 34 zu berichtigen.

und rein ersonnen ist, um einem selbstgebildeten, nicht aus der lebendigen Erkenntniss des Schriftwortes entsprungenen Inspirationsbegriffe Genüge zu leisten. Und wir werden solches in unserem Falle um so weniger thun, als die Engeldeutung nicht nur die allerälteste ist (sie findet sich bereits im Buche Henoch [1]), im Buche der Jubiläen [2]), bei Josephus [3]), bei den meisten der ältesten Kirchenväter: bei Justin, Clemens Alex., Tertullian, Cyprian, Lactanz, auch bei Ambrosius, Sulpic. Sever.), sondern auch im N. T. selbst sogar zwei Stellen Jud. V. 6. 7 u. II. Petr. 2, 4 nach dem, wenigstens was die erste Stelle anbetrifft, einstimmigen Urtheile der besonnensten Exegeten [4]) sich auf den in unserm Stücke erzählten Fall der Engel beziehen. Was aber das Bedenken Keils betrifft, dass im Vorhergehenden wohl von Frommen, die mit Gott wandel-

[1]) Liber Henochi Aethiopice ed. Dillmann, Lips. 1851 und übersetzt von demselben. Leipz. 1853 bes. c. 7, 10; 12, 5; 15, 2; 63; 85 u. s. w.

[2]) Liber Jubilaeorum (ἡ λεπτὴ γένεσις) Aethiopice ed. Dillmann. Kiliae 1859 c. 7, p. 31; vgl. die Uebersetzung von Dillmann in Ewald's Jahrb. II. S. 248.

[3]) antiq. I. 3, 1.

[4]) Vgl. Schneckenburger, de Wette, Arnaud, Stier, Dietlein, Huther zu den Stellen. — Uebrigens ist die Engeldeutung bei unserer Stelle als textual einzig zulässig in neuerer Zeit erkannt wie von Ewald, Jahrb. VII. S. 20; Hupfeld, Quellen S. 96. 180. 220 und in seiner Schrift: Die heutige theosophische oder mythologische Theologie und Schrifterklärung. 1861. S. 22. 23; Tuch, S. 154; Böhmer, S. 142. 143; so auch von Delitzsch, Comm. üb. d. Gen. 2. Ausg. S. 223 ff. 3. Ausg. S. 230 ff.; Kurtz, in den oben angeff. Abhandll. u. Gesch. d. A. B.'s I. S. 76; Drechsler, Einh. d. Gen. S. 91 f.; Baumgarten, Theol. Comm. z. Pentat. zu dieser St.; v. Hofmann, Weissagung und Erfüllung I. S. 85 f. und Schriftbeweis 2. Ausg. I. S. 424 ff.; vgl. auch Twesten, Dogm. II. 1. S. 332; Nitzsch, System der christl. Lehre. 5. Ausg. 1844. S. 235.

ten, den Namen des Herrn anriefen, die Rede gewesen, aber von Engeln gar keine Andeutung vorgekommen, nicht einmal ihre Schöpfung erwähnt sei [1]), so wird sich dieses durch die Betrachtung des Stückes Gen. 6, 1—4 selber, zu welcher wir jetzt übergehen wollen, sofort erledigen.

Denn wenn wir den Anfang unseres Stückes V. 1. 2: „Und es geschah, als die Menschen anfingen sich zu mehren auf der Erde und Töchter ihnen geboren wurden, da sahen die Söhne Gottes, dass die Töchter der Menschen schön waren, so nahmen sie sich Weiber“ u. s. w., etwas schärfer ansehen, so muss es uns auffallen, dass hier eine ganz neue, auf das Vorhergehende gar keine Rücksicht nehmende, ganz allgemeine Zeitangabe sich findet, während man doch erwartet, dass an irgend etwas vorher Erzähltes angeknüpft werde. Es muss dieses um so seltsamer erscheinen, als ja gerade das unmittelbar vorhergehende Kapitel bis auf das Jahr hin genaue chronologische Angaben enthält. Eben so wenig wird aber auch auf das c. 4 Berichtete Rücksicht genommen, sondern ganz neu, als wäre das Vorhergehende gar nicht geschrieben, beginnt unser Stück mit der ganz allgemeinen Bemerkung: „Und es geschah, als die Menschen anfingen sich zu mehren auf der Erde.“ Schon dieses führt uns auf die Vermuthung, dieses Stück möge wohl ursprünglich weder in der elohistischen Grundschrift noch in der jahvistischen Schrift gestanden haben; fahren wir indessen, ehe wir diesen Gedanken weiter verfolgen, zuvor in der Betrachtung der einzelnen Verse fort.

Was zunächst das לקח אשה V. 2 anbetrifft, so sollte man nicht länger mehr in falschem apologetischen Eifer

[1]) Gen. u. Exod. S. 82.

läugnen, dass, indem der Verfasser gerade diesen Ausdruck wählte, er dabei an wirkliche Ehen oder wenigstens an dauernde Verbindungen gedacht habe. Ueberall im A. T. kommt der Ausdruck לקח אשה oder לקח לאשה nur von wirklichen Ehen vor, und dass wir nicht an einmalige fleischliche Vermischungen der Engel und Menschentöchter denken sollen, geht evident auch aus V. 4b hervor, wo der Erzähler offenbar absichtlich das Imperfekt יבאו gewählt hat, um damit die häufigere Wiederkehr derartiger Vermischungen, die Dauer der Engelverbindungen anzudeuten. Die Worte מכל אשר בחרו sind nicht zu übersetzen: „(sie nahmen sich Weiber) von allen, nämlich solche, die ihnen gefielen", das müsste hebräisch heissen: מכלן את אשר בחרו; eben so wenig hat man sich כל zu dem folgenden Satze im Verhältnisse eines st. const. stehend zu denken = ex totalitate earum, quas elegerunt; vielmehr hat man die Worte zu verstehen nach dem מכל אשר בחרבה c. 7, 22, oder nach dem ועל כל אשר יש לו c. 39, 5 und zu übersetzen: sie nahmen sich Weiber, welche immer sie sich wählten, d. h. sie gingen bei der Wahl der Weiber rein nur nach ihrem subjektiven Gelüste zu Werke; solche, die ihnen gerade gefielen, wählten sie sich zu Weibern [1]).

Der folgende dritte Vers gehört zu den schwierigsten des ganzen A. T.'s, und es ist desshalb nicht zu verwundern, dass derselbe bis in die neueste Zeit hinein zu den allerverschiedensten Deutungen und Auffassungen Anlass gegeben hat. Da mir indess von keinem meiner Vorgänger der Sinn dieses Verses in vollkommen befriedigender Weise festgestellt worden zu sein scheint, so

[1]) So auch Ewald, Jahrb. VII. S. 22: „von allen, welche sie wählten" heisst bloss ex optimis quibuscunque.

mag hier eine etwas ausführlichere Erörterung desselben folgen.

Es enthält dieser Vers nach dem ויאמר יהוה die Mittheilung des Rathschlusses, den Jahve gefasst in Bezug auf das durch die Vermischung der Engel mit den Menschentöchtern in die Menschheit eingebrochene Verderben. Hier macht nun sofort das לא ידון nicht geringe Schwierigkeiten. Eine Wurzel oder besser ein Verbum דון ist im gewöhnlichen Hebräischen nicht gebräuchlich, und man hat desshalb zunächst an einen Schreibfehler gedacht [1]; es sei wohl ידון verschrieben aus ילון von der Wurzel לון, und zwar in der allgemeineren Bedeutung wohnen, weilen, welche sich statt der specielleren „übernachten" auch sonst im A. T. findet, und zwar ebenfalls in übertragenem Sinne; vgl. ψ 25, 13; 49, 13; Hiob 19, 4; 41, 14; Jes. 1, 21. Und in der That würde der sich alsdann ergebende Sinn: „Nicht soll weilen mein Geist in den Menschen auf ewig!" ein dem Zusammenhange sehr wohl entsprechender sein. Nun ist zwar im gewöhnlichen Hebräischen statt der Wurzel לון die W. לין gebräuchlich; indessen findet sich auch wohl die Aussprache לון, namentlich in dem gerundivischen Infin. mit ל: ללון z. B. Gen. 24, 25, und ausserdem ist eine Aussprache med. ו gesichert durch die Substantive מלון die Herberge, מלונה Jes. 1, 8 die Nachthütte, תלונה das Murren. Ebenso nahe läge, den Buchstaben nach, die Conjektur Ilgens [2]: לא ידור „nicht wird wohnen", während L. Cappel's Ansicht [3], es sei ידום zu lesen, vgl. Arab. dâma *permanêre* sich schon weniger empfiehlt, sofern sie die Schwierigkeit nur zurückschiebt; denn ein Verbum

[1]) Vgl. Michaelis, Suppll. ad lex. Hebr. p. 422; Gesen. Thes. p. 327.

[2]) in Paulus Memorabilien VII. S. 132.

[3]) Critica sacra lib. 4 c. 4. § 14.

דום ist im Hebräischen gar nicht im Gebrauche und die von der Wurzel דום abgeleiteten Nomina geben sämmtlich den Begriff des Schweigens, während sich von dem des Bleibens, Weilens bei dieser Wurzel im Hebräischen gar keine Spur zeigt. Auf der einen oder der anderen der angeführten Conjekturen mögen vielleicht die Uebersetzungen der alten Verss. beruhen, die fast durchgängig das Wort als „bleiben“ fassen. So übersetzen die LXX: *οὐ μὴ καταμείνῃ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις εἰς τὸν αἰῶνα;* Syr. und Saad. „nicht wird wohnen“; Vulgata „non permanebit“. Dennoch aber ist es unsere Pflicht, zuzusehen, ob wir nicht auch ohne Textesänderung einen entsprechenden Sinn zu gewinnen im Stande sind. Ewald hat nun die arab. Wurzel dâna niedrig sein, vilescere, verglichen; er erklärt ידון als ein intransitives Imperfectum Kal, gebildet nach Analogie von יבוא und anderen (Ewald, Lehrbuch § 138, b), und übersetzt demnach: „Nicht auf immer soll mein Geist im Menschen sich erniedrigen!“ [1]). Sprachlich wäre gegen die Zulässigkeit dieser Deutung nichts eben einzuwenden. Was uns aber dennoch abhält, dieser Ansicht beizupflichten, ist die Ueberlegung, dass der Sinn, den wir alsdann gewinnen würden, doch nicht ein dem Zusammenhange vollkommen entsprechender sein dürfte. Denn wenn die Worte des dritten Theiles unseres Verses: „Und es seien seine Tage 120 Jahre“, wie auch wir mit Ewald [2]) meinen und wie wir unten weiter rechtfertigen werden, zu verstehen sind von einer Beschränkung des Lebensalters der Menschen auf 120 Jahre, so würden wir bei der Ewaldschen Fassung des ersten

[1]) Jahrb. VII. S. 22; vgl. S. 23 Anm. 1. Vgl. auch Tuch, Komm. S. 156.

[2]) a. a. O.

Versdrittels den Sinn erhalten: 120 Jahre lang mag mein Geist unter den Menschen erniedrigt werden, wenn nur nicht auf ewig! Allein, sah Gott das Innewohnen seines Geistes im Menschen überhaupt als eine Erniedrigung an, so erwartet man in der That, dass er aus einem solchen Geschlechte ganz und gar seinen Geist zurückziehe; eine Erniedrigung seines Geistes kann Gott überhaupt nicht dulden, auch nicht auf eine bestimmte, kürzere Zeit. Die Ewaldsche Deutung würde desshalb nur dann zulässig sein, wenn man entweder mit Knobel das לא unmittelbar an das ידון anschlösse und das לעולם auf den ganzen Satz bezöge, oder aber mit Ewald Vers c als Vers a restringirend nähme. Da indess beide Auffassungen, wie wir sofort sehen werden, aus überwiegenden Gründen zurückzuweisen sind, so müssen wir einen anderen Weg zur Lösung der Schwierigkeit einschlagen, und ich glaube, dass wir noch immer am ehesten zum Ziele gelangen, wenn wir die Wurzel דון mit derjenigen Wurzel combiniren, der sie ja den Lauten nach eigentlich am allernächsten steht, mit דין med. Jod. Und wir halten uns hiezu um so mehr berechtigt, da sicher neben דין noch vorkommt eine Wurzelform אדן, wovon אדון der Herr, woraus zu schliessen, dass die Wurzel דין, ehe sie sich in dieser Aussprache festsetzte, längere Zeit in einem Schwanken zwischen דין, אדן und דון sich befand[1]. Und wenn wir für unsern Fall statt der speciel-

[1]) Ueber den Wechsel von Wurzeln med. Vav mit Wurzeln med. Jod, sowie mit Wurzeln med. oder tert. gutt. in den semitischen Sprachen siehe meine Abhandlung *De linguae Aethiopicae etc.* p. 34. — Wenn übrigens Gesenius im Thesaurus p. 328 אדון zurückführt auf eine Wurzel דון (was unbegreiflicher Weise neuerdings auch noch Böhmer in seinem oben angeführten Buche p. 145 zu thun scheint, wenn er sagt: דון meist דין, aber mit ו

leren Bedeutung „richten“ die allgemeinere oder besser die daraus offenbar erst abgeleitete Bedeutung „herrschen, walten“ beanspruchen, so wird dieses um so weniger zu beanstanden sein, als ja schon in der Aussprache אדן, wie אדון der Herr zeigt, dieser Wurzel die Bedeutung „herrschen, walten“ eignete. Demnach hätten wir zu übersetzen: „Nicht soll walten mein Geist in dem Menschen auf ewig!“ Es entsteht hier nun zunächst die Frage, womit wir das לְעֹולָם zu verbinden haben, ob es auf den ganzen Satz zu beziehen, oder aber ob es unmittelbar mit dem לא = לא·לְעֹולָם zu verknüpfen sei. Sinn und Zusammenhang fordern unstreitig das letztere, namentlich wenn wir auf den dritten Theil des Verses: „und es seien seine Tage 120 Jahre!“ blicken. Nicht auf ewig, d. h. nicht auf eine so ungewöhnlich lange Zeit von beinahe 1000 Jahren (עֹולָם im Sinne nur einer sehr langen Zeit, wie ψ 21, 5; Jes. 32, 14. cf. 15; vgl. auch Ewald zu ψ 110, 4), wie bisher, soll mein Geist in dem Menschen walten; diese Zeit soll vielmehr auf 120 Jahre herabgesetzt werden. Allein diese Möglichkeit, das לא mit dem לְעֹולָם unmittelbar zu verbinden, wird nun von Knobel bestritten[1], der unter Vergleichung von Stellen wie ψ 103, 9; Prov. 27, 24; Hiob 7, 16 für die Bedeutung nicht für immer eine unmittelbare Anschliessung des לְעֹולָם an לא = לא לְעֹולָם verlangt und desshalb seinerseits übersetzt: „Nicht soll herrschen mein Geist im Menschen für ewig“, d. h. in

auch in אדון der Herr, ist nicht bloss unser richten), so verstösst solches gegen alle hebr. Sprachbildungsgesetze; vielmehr ist אדון ein Substantiv nach der Bildung בָּחוֹן und ähnll. (siehe Ewald, Lehrb. § 152b; Olshausen, Gramm. p. 326, und meine oben citirte Abhandlung p. 64) von einer Wurzel אדן.

[1]) Die Genesis erklärt 2. Ausg. S. 82. 83.

alle Zukunft nicht mehr mächtig und gewaltig sein. Nun ist es allerdings richtig, dass, soll ausgedrückt werden: nicht für immer, sondern nur auf einige Zeit, es im Hebräischen das gewöhnlichste ist, das לעולם unmittelbar dem לא folgen zu lassen; dass dagegen, finden wir das לעולם von dem לא durch irgend Worte getrennt, die Negation auf den ganzen Satz, auf den ganzen Gedanken zu beziehen ist, während alsdann das לעולם nur dazu dient, die Negation in ausserordentlicher Weise zu verstärken. Wenn es z. B. ψ 15, 5 heisst: wer solches thut לא ימוט לעולם der wird nicht wanken ewiglich, so ist kein Zweifel, dass der Sinn ist: in alle Zukunft, in alle Ewigkeit wird der nicht wanken; nie und nimmer wird er wanken. Ebenso ist ohne alle Frage zu verstehen ψ 30, 7 בל אמוט לעולם; ψ 55, 23 לא יתן לעולם מוט לצדיק; ψ 71, 1 אל אבושה לעולם; Jes. 14, 20 לא יקרא לעולם זרע מרעים; ferner Ez. 26, 21; Joel 2, 26. Allein so sicher wie ψ 103, 9 ולא לעולם יטור heisst: und nicht auf ewig trägt er nach, die Dauer seines Zornes ist keine ewige; sie hat eine Grenze, ein Ziel: ebenso gewiss ist es, dass Jer. 3, 12 לא אטור לעולם ebenfalls nichts Anderes bedeutet, als: „nicht ewiglich trage ich nach“, werde mich vielmehr auch wieder gnädig und huldvoll erweisen. Dieser Sinn ist dort der dem Zusammenhange allein angemessene, und wird wie durch V. 5: „Wird er nachtragen ewiglich, wird er gedenken immerdar?“, so auch durch V. 12: „Geh hin und rufe diese Worte gen Norden und sprich: Kehre zurück Israel, spricht Jahve; nicht will ich mein Antlitz senken vor Euch; denn gütig bin ich, spricht Jahve, nicht ewiglich will ich nachtragen“, mit Nothwendigkeit gefordert. Ein anderes, ebenso schlagendes Beispiel liefert Klagl. Jer. 3, 31: כי לא יזנח לעולם אדני,

welche Worte nur den Sinn haben können: denn nicht auf ewig verwirft der Herr! Wie überhaupt der Zusammenhang, so macht insbesondere V. 32: „denn wenn er Schmerz zugelassen, so erbarmt er sich auch wieder nach seiner Gnadenfülle", jede andere Fassung unmöglich.

Ist hienach die Knobelsche Uebersetzung unseres Verses eine zwar grammatisch richtige, nicht aber die allein mögliche und zulässige, ist vielmehr die Uebersetzung: „Nicht auf ewig soll mein Geist herrschen im Menschen", sprachlich ebenso wohl berechtigt, so werden wir, des sich ergebenden Sinnes wegen, keinen Augenblick anstehen, der letzteren Uebersetzung den Vorzug zu geben. Denn offenbar will doch Vers c: „und es seien seine Tage 120 Jahre!" nichts Anderes sein, als der positive Ausdruck des V. a nur negativ Ausgesprochenen [1]. Der Rathschluss Gottes, seinen Geist nicht, wie bisher, auf ewig in dem Menschen wirksam sein zu lassen, wird durch V. c positiv näher dahin bestimmt, dass das Alter des Menschen hinfort nur eine Höhe von höchstens 120 Jahren erreichen soll. Die Knobelsche Fassung: „Nicht soll herrschen, gewaltig sein mein Geist im Menschen, in alle Zukunft nicht!" (Gegensatz: er soll vielmehr schwach sein, und in Folge dessen soll das Alter des Menschen herabsinken auf 120 Jahre), ist schon an sich zu wenig natürlich und einfach, als dass wir uns mit ihr befreunden könnten. Dazu, hätte der Verfasser das „herrschen" in dieser Weise hervorheben, hätte er das ידון in einem solchen emphatischen Sinne verstanden wissen wollen, so würde er gewiss auch durch die Form des Verbums solches angedeutet, d. h. er würde das für solche

[1]) Ueber Ewalds Auffassung dieses Verstheiles, als enthalte er eine Retraktirung, eine Milderung des harten Strafurtheiles V. a, reden wir sogleich.

Zwecke gebräuchliche Verb. fin. mit vorhergehendem Infin. absol. gewählt [1]) und etwa gesagt haben: דון לא ידון. Wir übersetzen demnach: „Nicht auf ewig (wie bisher) soll mein Geist im Menschen walten" [2]), d. h. ich will den Menschen meinen Geist, welcher zugleich der Lebensgeist im Menschen ist, früher als bisher entziehen, so dass ihr Alter bis auf eine Dauer von 120 Jahren herabsinkt. Denn unter רוח ist der göttliche Lebensgeist zu verstehen, das Lebensprincip im Menschen, welches eben in Gott seinen Angelpunkt hat und desshalb als Geist Gottes bezeichnet wird, vgl. Gen. 2, 7; 7, 22.

Indem wir nun zur Erörterung von V. b übergehen, kann zunächst darüber kein Zweifel sein, dass wir denselben enge zum Vorhergehenden zu ziehen haben, sofern er die Begründung des Strafurtheiles Gottes enthält. Den Menschen soll eine solche Strafe treffen, weil er in dieser oder jener Weise sich vergangen hat, so oder so beschaffen ist. Wenn Knobel V. b mit V. c verbindet und übersetzt: „dieweil auch er Fleisch, so sollen seine Tage 120 Jahre sein" [3]), so lässt sich diese Verbindung und Uebersetzung allenfalls wohl grammatisch rechtfertigen, allein befremdend wäre denn doch in etwas dieses ו vor

[1]) Vgl. Ewald, Lehrbuch § 312, b und meine oben citirte Abhandlung *De linguae Aethiopicae etc.* p. 83. 84.

[2]) So verstehen im Wesentlichen diese Worte, ohne sich freilich auf die Schwierigkeit, welche in der Stellung des לעולם liegt, weiter einzulassen, auch Böhmer a. a. O. S. 145; Bunsen in seiner Bibelübersetzung; ferner Delitzsch, Comm. über die Gen. 3. Ausgabe S. 236 und Keil, Gen. u. Ex. S. 87, welche letztere indess das Entziehen des göttlichen Lebensgeistes nicht auf eine Herabsetzung des menschlichen Lebensalters, vielmehr auf die Vertilgung der Menschen durch ein göttliches Strafgericht beziehen, wovon weiter unten.

[3]) a. a. O. S. 82.

einem im Sinne eines Voluntativs oder Jussivs gebrauchten Perfekts, ohne dass ein Vol. oder Juss. voraufgegangen wäre, welchen eben das Perf. mit vorhergehendem ו vertreten würde; man erwartet statt dieses Perfekts eher ein Imperfekt יִהְיוּ. Dazu ist es dem ganzen Zusammenhange nach gewiss angemessener, dass sogleich die allgemeine Strafankündigung in dieser Weise motivirt werde, als dass erst bei der speciellen Angabe der Strafe auch die Begründung des Strafurtheils ihre Stelle bekommt. Wir construiren daher den ganzen Vers 3 in der Weise, dass wir V. b unmittelbar mit V. a verbinden und den mit וְהָיוּ beginnenden Theil c als Folgerung an V. a u. b anschliessen. Wir erhalten dann eine Periode, für die wir im ersten Cap. der Gen. V. 14: יהי מארת ברקיע השמים – והיו d. h. es mögen Leuchten werden an dem Gewölbe des Himmels — und sie seien etc., das vollkommenste Analogon haben, indem hier ebenfalls das jussivische יְהִי im ersten Theile des Satzes, ganz entsprechend dem יָדוֹן in unserer Stelle, im Folgenden, nach einem ו consec., umspringt in ein Perfektum [1]. Würde hienach, wie V. b zu verbinden, wohl kaum zweifelhaft sein, und auch das wohl widerspruchslos feststehen, dass dieser Satz die Begründung des Strafurtheiles Gottes, also eine Rücksichtnahme auf das begangene Vergehen und die dadurch contrahirte Schuld, enthalten müsse, so fragt sich nun, wie im Einzelnen die schwierigen Worte zu verstehen, insbesondere, wie das räthselhafte בְּשַׁגָּם zu deuten sei.

Die masorethische Punktation dieses Wortes, wie sie sich fast in allen Handschriften findet, ist בְּשַׁגָּם, dessen letzter Theil sich sofort als das Suffix der dritten Person

[1]) Nach Ewald, Lehrb. § 342, b 2.

Plur. zu erkennen gibt. Löst man nun noch das Präfix ב ab, so behielte man eine Lautgruppe שַׁג, die, als ein einzelnes Wort, zwar sonst im Hebräischen nicht angetroffen wird, die sich indessen unter Vergleichung der Bildung שַׁךְ von der Wurzel שׁכך Jer. 5, 26 und der Bildung רַד von der Wurzel רדד Jes. 45, 1 erklären liesse als Infin. constr. einer Wurzel שׁגג, wovon שׁגגה Irrthum, Vergehen [1]). Hienach würde V. b zu übersetzen sein: „in ihrem Irrthume ist er Fleisch". Sofort entsteht nun aber die Frage, worauf die Pronomina ם — und הוּא zu beziehen seien. Da dem ganzen Zusammenhange nach darüber kein Zweifel sein kann, dass das letztere, הוּא, auf אדם V. a zurückweise, so würde es, rein äusserlich betrachtet, am nächsten liegen, das Suffix von den Engeln zu verstehen, so dass der Sinn wäre: „in ihrem, der Engel, Irrthume (oder Vergehen) ist er, der Mensch, Fleisch", d. h. durch die Verirrung der Engel, durch ihre fleischliche Vermischung mit den Menschentöchtern sind die Menschen Fleisch geworden. Allein ein Jeder fühlt, dass die Strafe dann in der That sehr unzutreffend motivirt wäre. So könnte die Begründung lauten, wenn im Folgenden von einer Strafe, die die Engel treffen solle, die Rede wäre. Hier aber, wo die Bestrafung der Menschen begründet werden soll, erwartet man, dass das Vergehen der Menschen, nicht das der Engel, hervorgehoben werde. In der richtigen Erkenntniss dieser Unzuträglichkeit haben desshalb Neuere keinen Anstand genommen, das Suffix ebenfalls auf die Menschen zu beziehen und demnach die Worte zu fassen: „in ihrem (der Menschen) Vergehen ist er (der Mensch,

[1]) nach Ewald, Lehrb. § 238, b; Olshausen, Hebr. Gramm. S. 581.

collekt.) Fleisch", und man versteht dieses dann entweder allgemeiner: sofern der Mensch (überhaupt) irret, ist er Fleisch; sofern der Mensch irret und sündigt, ist er eben nicht göttlich, sondern hinfällig und dem Tode hingegeben von Anfang an [1]); oder aber man bezieht diesen Ausspruch auf das einzelne hier in Rede stehende Faktum: „bei ihrer (der jetzt lebenden Menschen) Verirrung (ihrer Vermischung mit den Engeln) ist er (der Mensch), wider seine ursprüngliche Bestimmung, Fleisch geworden [2]). Wir würden nun hier zwar zunächst die Härte bekommen, dass in demselben Satze der (collektivische) Begriff Menschheit das eine Mal als Singul., das andere Mal als Plural gefasst wäre; da sich indess auch sonst wohl Beispiele eines solchen plötzlichen Wechsels des Numerus, namentlich bei Collektivbegriffen, im Hebräischen finden [3]), so dürfen wir darauf keinen Werth legen. Dagegen aber, meine ich, würde durch den bei dieser Deutung des בשגם sich ergebenden Sinn dem Zusammenhange kaum volle Genüge geschehen, und zwar weder in der Weise, wie ihn Ewald näher auseinanderlegt, noch in der früher von Delitzsch und jetzt von Keil beliebten Fassung. Wenn Ewald a. a. O. sagt: „sofern der Mensch irret und sündigt, ist er eben nicht göttlich, sondern hinfällig und dem Tode hingegeben von Anfang an, darf also nicht durch eine solche ganz unrichtige Vermischung des Göttlichen oder Unsterblichen mit ihm ewig leben", und dann weiter hinzufügt: „Und doch will der langmüthige Gott auch hier nicht sogleich die schwerste Strafe verhängen; als wolle er zuvor noch einen Versuch machen,

[1]) So Ewald, Jahrb. VII. S. 22.

[2]) Delitzsch in der 2. Ausg. seines Commentars S. 229; Keil, Gen. u. Ex. S. 87.

[3]) S. Ewald, Lehrb. § 319, a und Hupfeld zu ψ 5, 10.

ob sie durch eine geringere Strafe sich warnen und bessern liessen, schliesst er: so seien denn seine Tage 120 Jahre! so will ich denn sein Leben hiemit auf den Raum von 120 Jahren als den weitesten einschränken, damit die Sünde, nachdem sie im Menschen einmal so übergewaltig geworden, wenigstens in denselben Leibern nicht zulange fortdauern und durch dieselben Menschen nicht zuviel Unheil anstiften könne": so ist, verstehe ich die Worte anders recht, Ewalds Meinung, dass Gott in der Voraussicht, dass die Menschen durch eine Vermischung mit den Engeln mögten unsterblich werden, was doch mit ihrer Natur als einer sündigen durchaus unvereinbar sei, ursprünglich den Untergang des gesammten Menschengeschlechts beschlossen gehabt, dann aber doch noch eine mildere Strafe (Herabsetzung des menschlichen Lebensalters) habe eintreten lassen, um eben noch einen letzten Versuch zu machen, ob sich die Menschen nicht am Ende doch noch bekehrten, doch noch besserten. Allein, soll dieses der Sinn des in Frage stehenden Verses, insonderheit seines dritten Theiles, sein, so erwartete man auf jeden Fall im Folgenden auch irgendwo zu lesen, wie jene gelindere Strafe nun doch nichts gefruchtet, die Menschen sich doch nicht gebessert und desshalb die gänzliche Vertilgung des Menschengeschlechts von Gott beschlossen sei. Davon aber steht im folgenden Berichte von dem Fluthgerichte auch nicht ein Wort, zum deutlichsten Zeichen, dass jenes unmöglich der wirkliche Sinn von V. 3 gewesen ist.

Auch die Keilsche Fassung des „in ihrer Verirrung" scheint uns keinen befriedigenden Sinn zu geben. Denn bezieht man das „in ihrer Verirrung" auf das einzelne Faktum, um welches es sich handelt, so kann der Sinn kein anderer sein, als: sofern oder weil sich die Menschen

auf diese Weise verirrt haben, sind sie Fleisch. Allein Fleisch, fleischlich sind die Menschen von jeher gewesen; sie sind schon immer keine reine Geisteswesen mehr gewesen, und sie nun desshalb jetzt zu bestrafen, scheint unmotivirt. Die Strafe erscheint nur dann vollkommen begründet, wenn gesagt ist, dass die Menschen in anderer Weise als bisher Fleisch seien, dass sie durch und durch, ganz und gar fleischlich, dass sie eitel Fleisch geworden seien durch dieses Faktum, durch diese Vermischung mit den Engeln.

Ist nun hienach der Sinn der Uebersetzung des בשגם durch „in ihrer Verirrung“ weder bei der Ewaldschen, noch bei der Keilschen Fassung ein dem Zusammenhange durchaus entsprechender und vollkommen befriedigender zu nennen, so wird für die Verwerfung der besprochenen Auffassung und Uebersetzung des בשגם entscheidend die grammatische Structur des Satzes, zu welchem es gehört. „In ihrem Irrthume sind sie Fleisch“, wie man übersetzt, kann im Hebräischen nie und nimmer heissen בשגם הוא בשר, es müsste dieses vielmehr mit Umstellung des הוא בשר in בשר הוא heissen בשגם בשר הוא. Wie sonst im Hebräischen, müsste auch hier, in einfacher Aussage, das Prädikat בשר dem Subjekte הוא vorangehen [1]), und dieses hier um so mehr, da 1) das Subjekt

[1]) Das בשגם übrigens zum Vorhergehenden zu ziehen und mit de Wette und Bunsen geradezu zu übersetzen: „Nicht soll walten mein Geist in den Menschen ewiglich, wegen ihrer Verirrung“, geht schon desshalb nicht, weil, hätte der Verfasser den Begriff des Causalen wirklich so stark hervorheben wollen, er statt des undeutlichen und wegen des vorhergehenden ב doppelt leicht missverständlichen ב gewiss das bestimmtere בגלל oder על דבר gewählt haben würde. Ausserdem würde er bei dem Gewichte, das doch auf dem בשגם bei dieser Fassung liegen würde, dasselbe

ein Pronomen, und 2) auf בשׂר offenbar das Gewicht der ganzen Rede fällt. Man erwartet, dass an unsrer Stelle das Pronomen dem Substantive gerade so folge, wie ψ 78, 39, wo es heisst: „So erinnerte er sich כי בשׂר המה dass sie Fleisch seien". Dass aber wirklich das Gewicht der Rede, der Ton auf das בשׂר, nicht auf das הוא fällt, lehrt die einfachste Ueberlegung. Denn nicht das will Gott sagen, dass nicht etwa die Engel, sondern die Menschen (הוא) Fleisch geworden wären, sondern darauf will er hinweisen, dass die Menschen ihrer höheren, ewigen Bestimmung vergessend, gegen den besseren Theil ihrer Natur aufs tiefste in fleischliches Wesen versunken seien und dadurch seinen Zorn sich zugezogen haben. Und dieser Einwand bleibt in Kraft, auch wenn wir [1]) das ב im Sinne von ungeachtet, trotz, wie in בכל זאת bei alle dem vgl. Num. 14, 11; Jes. 49, 9; Sach. 1, 22 nehmen; denn auch wenn wir die Worte verstehen: „ungeachtet der Verirrung jener Gottessöhne, durch welche Ueberirdisches in das Menschengeschlecht eingemischt wird, bleibt dasselbe doch fleischlicher Natur", immer wird der Nachdruck ruhen auf dem בשׂר, nie auf dem הוא.

Gehen wir desshalb zur Betrachtung des zweiten Versuches über, den Lautcomplex בשׁגם auseinanderzulegen und zu verstehen, der der Zeit nach vielleicht noch älter ist als der, den die Masorethen fixirt haben, da er schon der Uebersetzung der LXX zu Grunde liegt, ebenso der

schwerlich so ans Ende des ganzen Satzes gesetzt haben, um so mehr, da gerade mit dem לְעֹולם sich die Periode so schön würde abgeschlossen haben. Der Verfasser würde sicher gesagt haben: „Wegen ihrer Verirrung soll nicht walten mein Geist in den Menschen auf ewig!"

[1]) Böhmer, a. a. O. S. 146.

der Targums und der sonstigen alten Versionen, und welcher neuerdings durch eine alte Handschrift auch eine textuale Stütze erhalten hat[1]). Danach wäre das בשגם zu punktiren בְּשַׁגַּם und zu zerlegen in die Präpos. בְּ, das aramäische Relativ שֶׁ oder שַׁ und die Conjunktion גַּם, mit der Bedeutung: dieweil auch. So übersetzt Knobel[2]): dieweil auch er Fleisch, d. h. auch er, der Mensch, wie alle übrigen Bewohner der Erde, ist ein Sinnenwesen und gehört somit zur Klasse der schwachen hinfälligen und kurzlebigen Geschöpfe; darum soll seine Lebenszeit, seine Lebensdauer nur auf 120 Jahre steigen. Obgleich nun bei dieser Auffassung die Voranstellung des הוּא sich grammatisch sehr wohl erklärte, sofern es eben durch das גם und den, wie Knobel meint, dadurch ausgedrückten Gegensatz zu den übrigen Sinnenwesen besonders stark hervorgehoben wäre, so liegt doch dieser Gegensatz selber dem ganzen Zusammenhange nach in der That zu fern, als dass wir hier an denselben denken könnten, und dazu kann die einfache Thatsache, dass der Mensch ein Sinnenwesen ist, unmöglich ein genügender Grund für Gott zur jetzigen Herabsetzung des Alters werden, da ja der Mensch von jeher ein Sinnenwesen, niemals rein Geist gewesen ist. Auch Hupfeld[3]) findet das Motiv der Herabsetzung des Lebensalters doch nur „ziemlich klar" beigefügt. Delitzsch[4]) und Böhmer[5]) aber wollen von einem solchen Gegensatze hier überhaupt nichts wissen, und schwächen

[1]) Vgl. Delitzsch, Comm. 3. Ausg. S. 237.

[2]) a. a. O. S. 82. Aehnlich auch Hupfeld: „weil auch er Fleisch ist", d. i. „weil auch er vergänglichen Stoffes wie die anderen Geschöpfe (בָּשָׂר)". Vgl. Quellen der Genesis S. 220.

[3]) a. a. O.

[4]) a. a. O.

[5]) a. a. O.

desshalb die Bedeutung des גם möglichst ab; es entspricht bei ihnen nur etwa noch dem deutschen ja in dieweil ja, wie denn Delitzsch das בשגם durch das lat. *quoniam* erklärt. Sie können sich hiebei auf die LXX berufen, bei denen das גם sich in der Uebersetzung: *διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας* gar nicht ausgedrückt findet, und Böhmer [1]) sucht uns diese Abschwächung der Bedeutung dieses Wörtchens sofort auch einigermaassen begreifbar zu machen, indem er das גם in dieser Wortgruppe vergleicht mit dem griechischen *περ* in *ἐπείπερ, ἐπειδήπερ*. Dennoch aber erheben sich gegen diese Deutung des fraglichen Wortes, als zusammengesetzt aus ב, ש und גם, die allergrössesten Bedenken.

Zuvörderst gehört hieher das Vorkommen der Abkürzung ש statt אשר [2]) in einem nach allen Spuren verhältnissmässig so alten Stücke, wie das unsrige ist. Man beruft sich wohl auf Richt. 5, in welchem alten Liede sich diese Abkürzung mehrmals finde. Allein alle bedeutenderen Erklärer sind darüber einig, dass diese Abkürzung hier aller Wahrscheinlichkeit nach ihren Grund habe in den localen Verhältnissen, unter denen dieses Lied entstand, sofern das ש eine gerade in dem, Phönicien zugewandten, Norden Palästinas, der muthmaasslichen Gegend, wo jenes Lied gedichtet ward, häufigere Abkürzung gewesen [3]). Ferner ist jenes Stück Richt. 5 eben ein poetisches Stück, und noch dazu findet sich gerade die verkürzte conjunctionale Verbindung בש statt באשר in diesem Liede nicht; es

[1]) a. a. O. S. 146.

[2]) Dass übrigens in unserm Texte שַׁ statt שֶׁ punktirt wäre, würde nichts verschlagen, wie sich aus Richt. 5, 7 עַד שַׁקַּמְתִּי vgl. Hoheslied 1, 7; Richt. 6, 17, ergiebt.

[3]) Vgl. Ewald, das Hohelied S. 20. Delitzsch, das Hohelied. 1851. S. 16. Tuch, Komm. z. Gen. S. 158.

findet sich hier V. 27 vielmehr die unverkürzte Form בַּאֲשֶׁר, freilich nicht in der Bedeutung indem, sondern in der von wo. Dass indess diess durchaus nichts verschlägt, beweisen die Stellen Gen. 39, 9. 23, von denen Böhmer selber (und wir meinen mit Recht) annimmt[1]), dass sie demselben Verfasser angehören, dem auch unser Stück zuzuschreiben sei. Auch hier findet sich die Conjunctionsverbindung באשר in der Bedeutung: dieweil, indem, aber — in der unverkürzten Gestalt, eben als באשר, nicht als בשׁ. Ist es nun wohl irgend wahrscheinlich, dass derselbe Schriftsteller in Stücken von durchaus gleicher Erzählungsart dieselbe Conjunction, und zwar bei ganz gleicher Bedeutung, sollte das eine Mal in der vollen, das andere Mal in der abgekürzten Form gebraucht haben? Hiezu kommt ferner, dass das גם unübersteigliche Schwierigkeiten bietet. Wie, wenn man es in seiner ursprünglichen Kraft und Bedeutung nimmt, der sich alsdann ergebende Sinn, wenig zutreffend sei, haben wir schon oben besprochen. Ebenso wenig geht es nun aber anderseits an, es mit Böhmer und Delitzsch enklitisch zu fassen, als sei seine ursprüngliche, selbstständige Bedeutung in dieser Verbindung allmählig immer mehr abgeschwächt und zuletzt ganz verloren gegangen. Denn ein solches Enklitischwerden eines Wortes ist doch nur dann einigermaassen zu begreifen, wenn diese Wortgruppe, von der es einen Theil ausmacht, eine unendlich häufig gebrauchte war. Wie steht es nun in dieser Hinsicht mit dem בשגם? Auch nicht ein einziges Mal findet sich diese Wortverbindung in der Bibel wieder, und da auch sonst ein Enklitischwerden des גם sich nicht nachweisen lässt, so glaube ich, wäre es reinste Willkühr, bei dem גם hier eine solche, im Alt-

[1]) a. a. O. S. 262.

Hebräischen vollständig analogielose, Spracherscheinung anzunehmen. Dazu würde endlich, bei dieser Auffassung des גם, die Stellung des הוא vor dem בשר vollständig sprachwidrig sein; ein Grund der Voranstellung des הוא ist nicht beizubringen.

Nach alledіesem [1]) ist es mir je mehr und mehr zur Gewissheit geworden, dass wir hier einen uralten Schreibfehler vor uns haben, und bei genauerer Erwägung kann man auch über die ursprüngliche Lesart kaum lange zweifelhaft sein. Aus dem Zusammenhange leuchtet zunächst ein, dass dieser Vers b enthalten haben muss die Begründung des Strafurtheiles Gottes, welches Vers a im Allgemeinen ausgesprochen und dann Vers c im Einzelnen näher angegeben ist. Wenn nun ferner aus dem seinem Verständnisse nach durchaus unzweideutigen הוא בשר soviel klar ist, dass das Motiv des Strafurtheiles für Gott gelegen haben muss darin, dass der Mensch Fleisch sei, so kann doch anderseits dieses Motiv nicht darin vollkommen beschlossen gewesen sein, dass der Mensch jetzt a u c h Fleisch sei, dass er nicht ein reines Geisteswesen geblieben sei. Denn ein solches ist der Mensch nie gewesen; sofort bei der Schöpfung ist er einem Theile seines Wesens nach auch als בשׂר geschaffen. Wenn Gott den Menschen bestrafen will, weil er Fleisch sei, so kann dieses nur dann Sinn haben, wenn damit gesagt sein soll, dass der Mensch ganz Fleisch geworden, dass auch der höhere, edlere Theil seines Wesens fleischlich geworden, dass der Mensch aus einem Geisteswesen durchaus in ein Sinnenwesen verwandelt und somit, sein besseres Ich verläugnend, von sich

[1]) Die Tuch'sche Auffassung dieser schwierigen Worte, Komm. S. 157: „Fleisch soll er sein!" glaubten wir, als sprachlich von vornherein unmöglich, nicht weiter berücksichtigen zu sollen.

selber abgefallen, mit einem Worte, dass seine נפש, welche die göttliche רוח in ihrer Einheit mit dem irdischen Körper, mit dem בשר repräsentirt, in Folge der unnatürlichen Vermischung von Irdischem und Ueberirdischem selbst Fleisch, selbst בשר geworden sei. Und so nehmen wir denn keinen Anstand, für בשגם zu lesen נפשם, also: נַפְשָׁם הוּא בָשָׂר ihre Seele ist Fleisch, die Seele des Menschen ist jezt selber Fleisch; die durch die unnatürliche Vermischung von Engeln und Menschen herbeigeführte Corruption hat die Seele, das ganze Wesen der Menschen in der Weise ergriffen, dass diese Seele selber zu Fleisch geworden. Jetzt erst begreifen wir vollkommen den Zorn und das Strafurtheil Gottes. Die göttliche רוח, die רוח האלהים (denn nichts anderes ist die נשמת חיים c. 2, 7 vgl. 7, 22), welche in ihrer Verbindung mit dem Körper, mit dem בשר, zur menschlichen נפש wurde, ist von dem בשר in der Weise zurückgedrängt, überwuchert und in der Entfaltung ihrer *δύναμις* gehemmt, dass an die Stelle der göttlichen רוח in der menschlichen נפש das Fleisch, בשר, getreten zu sein, die נפש selber ganz zu בשר geworden zu sein scheint [1]). Indem aber der Mensch so das Fleisch zur Allgewalt gelangen liess, zog er sich den gerechten Zorn Gottes zu, und so trifft ihn, als Strafe hiefür, die Herabsetzung seines Alters, das früher geradezu ein ewiges zu sein schien, auf die kurze Zeit von 120 Jahren. Wie sich erst so dieser Satz vollvollkommen deutlich in den Zusammenhang einfügt, so gewinnt auch jetzt die Stellung des הוא ihr rechtes Licht. Das Pronomen ist hier eben weiter nichts als Copula, um

[1]) Es ist also das נפשם hier nicht sofort zu einem blossen ipsi abzuschwächen, wie z. B. Jes. 46, 2 ונפשם בשבי הלכה und sie selbst gehen in die Gefangenschaft.

das Subjekt נפשם mit dem Prädikate בשר zu verbinden; die Voranstellung des Subjektes נפשם aber ist, wie von selber klar, durch das Gewicht bedingt, welches, dem ganzen Zusammenhange nach, auf demselben ruht; vgl. auch ψ 107, 5.

Was nun endlich noch die äussere Möglichkeit, wie aus נפשם entstehen konnte בשגם, betrifft, so muss offenbar durch einen alten Schreibfehler פש versetzt sein in שפ = נשפם, Wie leicht nun aus diesem, zunächst sinnlosen, Buchstabencomplexe, und zwar zunächst vielleicht nur aus Conjektur, בשגם entstehen konnte, begreift man leicht, wenn man sieht, wie sehr sich in Handschriften נ und ב, sowie פ und ג oft gleichen [1]). Die spätere Punktation der Masora: בְּשַׁגַּם und die Lesart בְּשֶׁגַּם, die wahrscheinlich den alten Uebersetzungen (der LXX u.s.w.) zu Grunde gelegen hat, haben für uns nur den Werth von Versuchen, das בשגם dem Zusammenhange gemäss zu deuten.

Haben wir hienach den ganzen dritten Vers zu übersetzen: „Da sprach Jahve: Nicht soll walten mein Geist in dem Menschen auf ewig; ihre Seele ist Fleisch; so seien denn seine Tage 120 Jahre!", so kann man über den Sinn des letzten Versdrittels kaum noch zweifelhaft sein. Es wollen offenbar die Worte: „so seien denn seine Tage 120 Jahre" das לא לעולם Vers a positiv näher bestimmen, zu demselben eine Ergänzung liefern. Nicht auf ewig, wie bisher, soll mein Geist im Menschen walten; ich will ihn früher zurückziehen; sein

[1]) Man vergleiche auch die Facsimiles von Stellen aus einem, vielleicht ins sechste Jahrhundert zurückreichenden, Codex der Propheten, aufbewahrt im British Museum, in der Deutschen Vierteljahrsschrift für englisch-theologische Forschung und Kritik, herausgegeben von Dr. Heydenheim. Gotha, Jahrg. I. S. 264. 298.

Leben soll abgekürzt werden, soll beschränkt werden auf einen Zeitraum von höchstens 120 Jahren. Nur dieses Verständniss gibt der Zusammenhang an die Hand, und Jeder, der vorurtheilsfrei den Sinn des Ganzen erwägt, wird auf dieses und nur auf dieses Verständniss der Worte kommen [1]. Diese Auffassung findet sich denn auch schon sehr früh; schon Josephus kennt sie [2], und auch bei den LXX, welche übersetzen: *ἔσονται δὲ αἱ ἡμέραι αὐτῶν ἑκατὸν εἴκοσιν ἔτη*, findet sich keine Spur einer anderen Auffassung. Dagegen treffen wir eine solche an in den Targums. Diese haben die in Rede stehenden Worte verstanden von einer Frist, die den Menschen von Gott gesetzt sei, um sich zu bekehren [3], eine Ansicht, die in neuester Zeit wieder aufgenommen ist von Hengstenberg [4], Kurtz [5], Delitzsch [6], v. Hofmann [7], Keil [8]. Aber treffend hat Ewald hiegegen schon im Jahre 1823 bemerkt [9]: „Soll der letzte Theil des Verses die Frist ausdrücken, welche Gott noch den Menschen verstatte, so ist diess bei einem Schriftsteller wie dieser viel zu undeutlich ausgedrückt, und gewiss würde er nicht unterlassen haben,

[1]) So Ewald, Jahrb. VII. S. 23; Geschichte des Volkes Israel 2. Ausg. I. S. 367; Tuch, a. a. O. S. 157; Knobel, Gen. 2. Ausg. S. 82. 83; auch Baumgarten, Pentateuch I. S. 102.

[2]) ant. I. 3, 2.

[3]) Onkelos: ארכא יהבנא להון מאה ועשרין שנין אם יתובון.

[4]) a. a. O.

[5]) Gesch. des A. B.'s 2. Ausg. I. S. 80.

[6]) Commentar über d. Gen. 3. Ausg. S. 238.

[7]) Schriftbeweis 2. Ausg. I. S. 504; Weissagung und Erfüllung I. S. 86.

[8]) Gen. u. Ex. S. 87.

[9]) Die Komposition der Genesis kritisch untersucht. Braunschw. 1823. S. 204.

diese Frist erst deutlich verlaufen zu lassen." Denn dass Gott überhaupt zunächst die Absicht gehabt habe, wegen des V. 2 erzählten Vergehens die Menschen nun sofort zu vernichten, ist aus V. 3 a, wie wir sahen, nicht zu schliessen, ebenso wenig darf man hier hinein mischen den Gedanken einer durch diese Bussfrist zu erzielenden Besserung der Menschen; solches in den Text hineinzutragen, ist zunächst blosse Willkür. Und dazu eben, wäre wirklich hier von einer Bussfrist von 120 Jahren die Rede, so erwartete man auf jeden Fall im Folgenden zu vernehmen, dass diese Frist, ohne dass eine Besserung der Menschen erreicht worden wäre, abgelaufen und desshalb nun von Gott das Vertilgungsgericht über die Menschheit verhängt sei; man erwartete zum allermindesten etwa einen Satz wie: ויהי מקץ מאה ועשרים שנה vgl. 8, 3 mit 7, 24; 8, 6 mit 7, 17, im Folgenden zu lesen. Allein ein solcher, mit Nothwendigkeit bei dieser Auffassung geforderter, Satz, findet sich nicht, weder in der jahvistischen Begründung des Gerichtes der Sintfluth c. 6, 5—8, noch in der der Grundschrift V. 9—13. Der Jahvist beginnt seinen Bericht von der Fluth: „Und es sah Jahve, dass viel war die Bosheit der Menschen und alles Gedankengebilde ihres Herzens eitel schlecht den ganzen Tag; da gereuete es Jahve, dass er den Menschen gemacht hatte auf der Erde, und es drang ihm der Schmerz zum Herzen. So sprach er: Vertilgen will ich die Menschen, die ich geschaffen habe, weg von der Oberfläche des Erdbodens!" Wer vermag aus diesen Worten herauszulesen: „Und es geschah nach Ablauf der 120 Jahre, da sah Jahve, dass die Menschen sich nicht gebessert hatten, und dass alle ihre Gedanken schlecht waren den ganzen Tag?" — Nicht besser steht es hinsichtlich der Hypothese einer Bussfrist mit der Grundschrift. Sie leitet die Sintfluth-

geschichte folgendermaassen ein: „Und es erzeugte Noah drei Söhne: Sem, Ham und Japhet. Und es ward verderbt die Erde vor Gott und es ward angefüllt die Erde mit Schlechtigkeit. Da sah Gott an die Erde, und siehe: sie war verderbt; denn verderbt hatte alles Fleisch seinen Weg auf der Erde. Und es sprach Gott zu Noah: Das Ende alles Fleisches ist vor mich gekommen[1]), denn angefüllt ist die Erde mit Schlechtigkeit von ihnen; so, siehe, will ich denn verderben die Erde." Wo steht hier ein Wort von einer Gnadenfrist überhaupt, und weiter von ihrem Ablaufe, und endlich davon, dass die Menschen sich in ihr nicht gebessert und desshalb nun Gott ihren Untergang beschlossen habe? — Wenn wir nun gar noch hinzunehmen, dass überall sonst im A. T. der Ausdruck „Tage Jemandes" vom Lebensalter zu verstehen ist, vgl. Gen. 11, 32; 35, 28; 47, 28; I. Kön. 2, 1; ψ 119, 84; 103, 15; 104, 4; Jes. 65, 20; Hiob 14, 5; nicht minder, dass in dem unmittelbar vorhergehenden Kapitel der Ausdruck ימֵי (5, 4) oder כל ימֵי sq. Nom. propr. (V. 5. 8. 11. 14. 17. 20. 23. 27. 31) ausschliesslich Lebensjahre Jemandes bedeutet; bietet endlich die Stelle ψ 109, 8: יהיו ימיו מעטים es seien seine Tage wenige! sogar, was die äussere

[1]) d. h. ich habe beschlossen, allem Fleische ein Ende zu machen, alles Fleisch zu vernichten. So hat man diese Worte zu verstehen und nicht etwa mit Keil (Gen. u. Ex. S. 92) zu übersetzen: „das Aeusserste von Verderbniss (בשׂר) ist mir zu Ohren gekommen." Sollte בשׂר hier diese Bedeutung haben, so müsste es statt קץ כל בשר zum mindesten heissen קץ בשר ohne כל. Das כל weist darauf hin, dass man hier an eine Gesammtheit einzelner Fleischeswesen zu denken hat. Ausserdem aber würden wir bei jener Fassung kein Wort im ersten Theile des Satzes haben, auf das sich das Suffix הם in מפניהם beziehen liesse.

Form des Satzes betrifft, für unsere Stelle die schlagendste Analogie: so wird die alleinige Zulässigkeit der von uns vertretenen Auffassung von Vers c nicht ferner mehr zu bezweifeln sein.

Wie nun freilich diese Angabe, wonach Gott in Folge jener Vermischung von Engeln und Menschentöchtern beschlossen habe, das Lebensalter der Menschen auf 120 Jahre herabzusetzen, sich vereinigen lässt mit der Nachricht c. 11, 10 ff., nach der auch noch nach der Fluth die Patriarchen über 120 Jahre alt werden, zum Theil ihr Leben noch auf ein Alter von nahe an 600 Jahren bringen, ja nach welcher der (abgesehen von Noah selber) aus der vorsintfluthlichen Zeit in die nachsintfluthliche hinüberragende Sem sogar auch dieses 600ste Jahr noch erreicht: ist eine andere Frage, deren Erörterung zu der Betrachtung des Stückes Gen. 6, 1—3 im Ganzen und seines Zusammenhanges mit den übrigen Theilen der Genesis überleitet.

Soviel ist nun zwar gleich von vornherein klar, dass der Verfasser, welcher c. 6, 1—3 concipirte, unmöglich zugleich c. 11, 10 ff. geschrieben haben kann; er würde sich ja dann mit sich selbst im Widerspruche befinden, wenn man nicht etwa gar annehmen wollte, das Strafurtheil Gottes Gen. 6, 3 sei nichts weiter als eine nichtige Drohung gewesen, an deren Ausführung Gott selber nie ernstlich gedacht habe, was absurd wäre. So sind denn auch alle alttestamentlichen Kritiker (Ewald, Tuch, Hupfeld, Knobel, Böhmer, auch Delitzsch) darüber einig, dass, da V. 11, 10 ff. der Grundschrift angehört, c. 6, 1—3 niemals in dieser Grundschrift gestanden haben kann. Positiv wird solches bestätigt wie durch den Gebrauch des Gottesnamens Jahve, so durch die sonstige Verschiedenheit der Sprachfarbe und ganzen Anschauungs- und Vorstellungsweise,

welche zwischen c. 6, 1—3 und 11, 10 ff. besteht. Man hat nun auf Anlass des Namens Jahve und mit Rücksicht auf Einzelheiten im Sprachgebrauche dieses Stück der sogenannten jahvistischen Schrift zugetheilt, d. h. demselben Verfasser zugeschrieben, der Gen. c. 2, 5 — c. 3, auch wohl c. 4 und c. 6, 5—8 concipirt habe [1]. Allein hiegegen erhebt sich zunächst das Bedenken, dass in diesem Stücke die בני האלהים so plötzlich auftreten, ohne dass auf irgend eine Weise auf sie vorbereitet, ohne dass je irgend vorher von ihnen die Rede gewesen wäre; in den übrigen Stücken, welche man dem jahvistischen Verfasser zuzuschreiben pflegt, findet sich auch nicht eine Spur von einer solchen Engelsage, wie sie unser Kapitel überliefert; ja, wie die jahvistische Schrift den Namen בני האלהים für Engel nicht kennt (sie nennt sie מלאכים), so herrscht in ihr auch eine ganz andere Vortellung von den Engeln überhaupt, als sie sich in unserer Stelle findet. Die Engel haben in ihr eine weit weniger selbstständige Stellung; sie sind dort immer nur mehr Diener Gottes, während hier ihre Stellung, Gott gegenüber, als eine viel freiere, das Band, das sie mit Gott verknüpft, als ein viel loseres erscheint. Dazu kommt weiter, dass die Herabsetzung des Alters auf 120 Jahre bei dem Jahvisten absolut gar keinen Sinn hat, da er vorher überhaupt nie von dem Alter der Menschen geredet, nie bei irgend einem Patriarchen eine bestimmte Altersangabe gemacht hat; ja nicht einmal die allgemeine Bemerkung, dass die Patriarchen ein besonders hohes Alter erreicht hätten, findet sich irgendwo in der Schrift des Jahvisten; bei ihm schwebte jener Bericht von

[1]) Ewald, Jahrb. VII. S. 18 (er theilt das Stück dem vierten Erzähler zu); Tuch, S. LXV. S. 140 ff.; Knobel, S. 81; Delitzsch, Gen. 3. Ausg. S. 642; Vaihinger in Herzogs Real-Encyclopädie Bd. XI. S. 335. 337.

einer Herabsetzung des Alters auf 120 Jahre rein in der Luft. Ebenso wenig aber treffen wir im Folgenden, auch nicht in den sogenannten jahvistischen Stücken, etwa eine Rücksichtnahme auf diese Herabsetzung des Alters an, weder bei der Sintfluthgeschichte, noch später. Ja, von der ganzen Erzählung von der Vermischung der Engel mit den irdischen Weibern und der hierdurch herbeigeführten Verderbniss der Menschen weiss, wie der elohistische Bericht der Sintfluthgeschichte, so auch der jahvistische durchaus gar Nichts, und dass gerade dieser Erzähler es wohl gefühlt habe, wie gegen den Ablauf des ersten Weltalters der Eintritt einer solchen grossen Schuld fallen müsste, welche, das sittliche Verderben des ganzen Menschengeschlechts maasslos steigernd, das Ende dieser ganzen ersten Welt herbeiführte [1]), vermag ich nicht einzusehen. Gerade dieser Erzähler hatte durch die Geschichte der Entstehung des Bösen (c. 3), die Schilderung seiner Entwickelung, der Steigerung der Gewaltsamkeit und des Verderbnisses in der Menschheit (c. 4) die c. 6, 5 ff. beschriebene Katastrophe so vollkommen genügend vorbereitet, dass durchaus nichts zwingend erscheint anzunehmen, dass die Schilderung des Eintrittes einer neuen grossen Schuld vor der Sintfluth in dem Plane des Geschichtswerkes des Jahvisten gelegen habe. Wenn Ewald weiter, um die Seltsamkeit zu erklären, dass im Folgenden auf die angedrohte Strafe einer Herabsetzung des Lebensalters auf 120 Jahre durchaus gar keine weitere Rücksicht genommen wird, dass nirgends erwähnt wird, wie wenig diese göttliche Drohung geholfen habe, annimmt, dass der Bericht des vierten Erzählers (des gewöhnlich als Jahvisten bezeichneten Concipienten) d. h. desselben Erzählers, der eine der beiden Sintfluthgeschichten überliefert und ins-

[1]) Ewald, Jahrb. VII. S. 18.

besondere die Worte V. 5—8 geschrieben habe, hier etwas lückenhaft sei [1]), so vermag ich mich von der Wahrscheinlichkeit dieser Annahme ebenfalls nicht zu überzeugen. Derselbe fünfte Erzähler, welcher keinen Anstand nahm, die Motivirung des Fluthgerichtes durch den vierten Erzähler Cap. 6 V. 5—8 neben der ganz und gar dasselbe aussagenden Begründung der Fluth im Buche der Ursprünge c. 6, 9 ff. in ihrer ganzen Ausführlichkeit aufzunehmen, sollte ein vom Buche der Ursprünge nicht erzähltes Ereigniss willkührlich verkürzt und verstümmelt haben, sollte ganze, für das Verständniss des Folgenden durchaus nothwendige, Sätze geradezu ausgelassen haben, ohne dass er etwas Anderes dafür an die Stelle gesetzt hätte? Bei der sonstigen Manier des fünften Erzählers, der allerdings wohl aufzunehmende Stücke am Anfang oder Ende zu verkürzen zuweilen für gut findet, dann aber die einzuschaltenden Stücke, ohne weitere Auslassungen inmitten derselben, uno tenore mitzutheilen und höchstens selbst wieder in sie Einschaltungen einzufügen pflegt, wäre ein derartiges Verfahren durchaus singulär.

Ergibt sich aus Allediesem, wie ich meine, mit Evidenz, dass das Stück Gen. 6, 1—3 weder in der elohistischen, noch in der jahvistischen Schrift ursprünglich gestanden haben kann, so bleibt nichts Anderes übrig, als anzunehmen, dass dieses Stück anderswoher entlehnt und von demjenigen, der die elohistische Grundschrift mit der jahvistischen Schrift in ein Werk verarbeitete, an dieser Stelle eingeschaltet wurde [2]). Dass er nun aber dieses Stück gerade hier einfügte, dabei mag ihn theils die Ueber-

[1]) vgl. Jahrb. VII. S. 24. 27.

[2]) Wie die Continuität des jahvistischen Geschichtswerkes durch das Ausfallen dieses Stückes nichts weniger als unterbrochen wird, darüber spreche ich weiter in der dritten Abhandlung.

legung geleitet haben, das ein solches ausserordentliches Ereigniss, wie die Vermischung von Engeln und Menschen, nicht wohl in die nachfluthliche Zeit fallen konnte; theils aber mag ihm dieses auch wohl desshalb passend erschienen sein, weil ihm ein solches Faktum, eine solche Umkehr aller normalen Verhältnisse, eine solche gewaltsame, widernatürliche Vermischung von Sinnlichem und Uebersinnlichem, Irdischem und Himmlischem, Menschlichem und Göttlichem, ein Erklärungsgrund mehr schien für die Höhe der sittlichen Verderbniss der Menschheit, wegen welcher Gott den Untergang derselben beschlossen.

Gehen wir jetzt zur Betrachtung des vierten Verses über, über dessen eigentlichen Sinn und über dessen Zusammenhang mit den soeben erörterten drei ersten Versen des Stückes Gen. 6, 1—4 uns ebenfalls eine vollkommen befriedigende Ansicht bis jetzt noch nicht aufgestellt worden zu sein scheint.

Man übersetzt den ersten Theil dieses Verses: הנפלים היו בארץ בימים ההם: gewöhnlich: „Die Riesen [1]) ent-

[1]) Die Bedeutung des Namens נפלים ist dunkel. Indem man denselben von der Wurzel נפל fallen ableitete, hat man ihn bald als die vom Himmel Gefallenen (Hasse, Entdeckungen Th. 2. S. 62; Delitzsch, Gen. 3. Ausg. S. 234), bald als die Ueberfaller = die Gewaltthätigen (βίαιοι Symm.; ἐπιπίπτοντες Aq.; vgl. Hiob 1, 15; so zuletzt Keil, Gen. u. Ex. S. 88; vgl. auch Luther: Tyrannen) erklärt. Allein wie die erstere Fassung aus sachlichen Gründen von vornherein zurückzuweisen, so erscheint auch die zweite aus sprachlichen Gründen wenig annehmbar. Auch Ewalds Combination der hierhergehörigen Wurzel נפל mit der W. נבא emporkommen (Jahrb. VII. S. 18. Anm. 1) dürfte doch etwas fern liegen. Mir ist es noch immer das Wahrscheinlichste, dass wir hier eine Wurzel נפל haben, die verwandt ist mit פלא, פלה absondern, aussondern, auszeichnen, so dass die Nephilim die Ausgezeichneten, Ausserordentlichen, Gewaltthätigen wären; vgl. Tuch, Komm. z. Gen. S. 159.

standen auf Erden in jenen Tagen“, und findet mit einer Einstimmigkeit, dass anders zu meinen fast als Ketzerei erscheinen könnte, in diesen Worten die Entstehung von Riesen aus den Verbindungen zwischen Engeln und Menschentöchtern ausgesagt. So übersetzt Knobel [1]): „die Riesen sind geworden auf der Erde in jenen Tagen“, und meint, der Jahvist berichte, die Gottessöhne hätten sich Menschentöchter zu Weibern genommen, wodurch die berühmten Riesengeschlechter entstanden [2]). Ebenso übersetzt Delitzsch und findet im Texte ausgesagt, dass aus jener gottwidrigen, unnatürlichen Vermischung die נפלים und später die גברים ἥρωες hervorgingen [3]); nicht minder Böhmer [4]); auch Tuch [5]). Ewald [6]) und Kurtz [7]) übersetzen zwar „waren“, fassen aber dieses sofort im Sinne von wurden, entstanden. Allein eine Uebersetzung der hebräischen Worte durch: es wurden, entstanden die Nephilim oder Riesen in jenen Tagen, ist sprachlich durchaus unmöglich. Hätte der Verf. ausdrücken wollen: „Und es wurden, entstanden die Nephilim“, so würde er mit Vav. consec. haben sagen müssen: ויהיו הנפלים; dagegen הנלפים היו kann im Hebräischen nichts Anderes bedeuten, als „die Nephilim waren in jenen Tagen auf Erden“. Man beruft sich wohl auf Gen. 7, 10 [8]), wo ja ebenfalls das Perfekt היה als historisches Tempus in der Bedeutung werden, entstehen, und zwar in

[1]) a. a. O. S. 84.

[2]) ebendaselbst S. 81.

[3]) Gen. 3. Ausg. S. 234. 238.

[4]) Das erste Buch der Thora S. 141.

[5]) Komm. z. Gen. S. 154.

[6]) Jahrb. VII. S. 20. 21. 22 oben. Gesch. des V. Israel I. S. 367. Anm. 2.

[7]) Gesch. des A. B.'s 2. Ausg. I. S. 75. 78.

[8]) Böhmer a. a. O. S. 80.

einfacher, schlichter Erzählung vorkomme, nämlich in dem Satze: ומי המבול היו על הארץ da entstanden die Wasser der Sintfluth auf Erden. Allein man hat hier das Wichtige ganz übersehen, dass vorhergeht ein — ויהי; eben aber erst durch dieses „Und es geschah“ bekommt das Perf. היו seine Bedeutung „werden“; man hat den ganzen Satz, streng genommen, zu übersetzen: „Und es geschah nach den sieben Tagen, da waren die Wasser auf der Erde.“ Ganz dasselbe gilt von der Stelle Gen. 15, 17. Ebenso wenig vermögen die von Knobel [1]) angeführten Beispiele die Bedeutung „werden, entstehen“ für das Perfekt היה zu erweisen. In der Stelle Gen. 17, 16: וברכתיה והיתה לגוים so will ich sie segnen, auf dass sie werde zu Völkern steht das Perfekt im Sinne von werden, entstehen offenbar nur, weil es eben nach einem Vav conv. die Stelle eines Imperfekts תהי vertritt (Ewald, Lehrb. § 342, b. 2). In dem Beispiele Jona 4, 10: „Dir ist Leid um den Wunderbaum, der — als Sohn einer Nacht entstanden ist“ steht היה in einer Rede, nicht in einer historischen Erzählung, und hat hier den Sinn eines deutschen Perfekts (Ewald § 135, a), nicht den eines lat. aoristischen, historischen Perfekts, was zu erweisen. Endlich in dem Beispiele Qoh. 3, 20: הכל היה מן העפר והכל שב אל העפר „Alles ist aus Staub und Alles kehrt zurück zum Staube“ steht das Perfekt bei Beschreibung einer allgemeinen Wahrheit im Sinne eines deutschen Präsens (Ew. § 135, b).

Kann also das Perfekt היה nie dazu dienen, in einfacher historischer Erzählung das Entstehen von irgend etwas auszudrücken, kann es vielmehr nur einen Zustand beschreiben, der gleichzeitig ist [2]) mit etwas Anderem: so

[1]) a. a. O. S. 84. [2]) vorausgesetzt nämlich, dass es keine plus-

ist klar, dass auch in unserm Falle nicht zu übersetzen, „die Nephilim entstanden", sondern „die Nephilim waren damals auf Erden". Und dass dieser Satz nichts weiter als einen Zustand beschreiben, etwas berichten will, was gleichzeitig ist mit etwas Anderem, geht zum Ueberfluss noch auf das Unzweifelhafteste hervor aus der Stellung des Subjektes הנפלים vor dem Prädicate היו, wodurch sich bekanntlich im Hebräischen die Zustandsätze kennzeichnen. Dass das Fehlen der Copula vollständig gleichgültig ist, haben wir schon oben bei einer andern Gelegenheit erörtert [1]). Die Worte: „die Nephilim waren auf Erden in jenen Tagen" geben sich also als nichts weiter denn als eine Bemerkung, als eine Notiz, dass gleichzeitig mit dem V. 1—3 beschriebenen Ereignisse auch die Nephilim auf Erden sich befanden. Ueber die Herkunft, den Ursprung der Nephilim ist in diesen Worten ebenso wenig etwas ausgesagt, wie in der Bemerkung: „Die Kanaaniter aber waren damals im Lande" c. 12, 6; 13, 7 über die Abstammung dieser Völkerschaft irgend etwas ausgesprochen ist. Wenn es übrigens mit dem Artikel heisst: „die Nephilim waren damals auf Erden", so soll damit offenbar auf „jene bekannten" Nephilim hingewiesen werden, die auch noch später und zwar in Kanaan selber vorhanden waren, nach Num. 13, 32. 33. Wenn dieses nun freilich wieder schlecht zu der Erzählung von der Sintfluth stimmt, nach der ja alle Menschen bis auf Noah und seine Familie, folglich also auch alle Nephilim von der Erde vertilgt wurden, so ist hieraus nicht mit Delitzsch [2]) zu schliessen, dass die späteren Nephilim ganz andere seien, als die hier genannten, die mit diesen gar nichts zu thun hätten, von ihnen nicht abstammten, sondern — sich nur dafür aus-

quamperfektische Bedeutung hat, welcher Fall natürlich hier nicht in Betracht kommt. [1]) s. S. 51. [2]) Gen. 3. Ausg. S. 238.

gegeben hätten (!): eine völlig grundlose und abenteuerliche Hypothese, zu der auch nicht ein Wort im Texte berechtigt. Vielmehr geht aus unserer Stelle einfach hervor, dass derjenige, welcher die Grundschrift mit der jahvistischen Schrift verarbeitete und hier unser Stück einschaltete, dass also der Redaktor der Genesis annahm, dass die Nephilim, jene bekannten Nephilim, mit welchen die Sage die Israeliten noch zu Moses Zeit zusammentreffen liess, schon in der Urzeit vorhanden waren, dass ihre Geschichte sich bis in die Urzeit hinein erstreckte. Eine Notiz hierüber fügt der Redaktor bei Gelegenheit des V. 1—3 erzählten Ereignisses rein von sich aus bei. Indem er nun freilich diese Notiz gerade hier macht, bedachte er nicht, dass solches zu der folgendsberichteten Geschichte von der Fluth, nach der alle lebendigen Wesen bis auf Noah und sein Haus vertilgt wurden, wenig passe. Eben hieraus ergibt sich aber anderseits wieder mit Evidenz, dass derjenige, der diese Notiz machte, nicht einer der beiden Verfasser gewesen sein kann, die die Sintfluthgeschichte ursprünglich concipirten; wohl aber konnte ein derartiger Anachronismus einem Compilator begegnen, der diesen beiden Schriften ganz äusserlich gegenüberstand.

Vermögen wir also in den Worten Vers 4a nichts weniger als einen Bericht über den Ursprung der Nephilim, geschweige über ihre Entstehung aus den V. 1—3 erwähnten Verbindungen zwischen Engeln und Menschentöchtern zu erkennen [1]), so wird sich solches ebenso wenig

[1]) Dass die angeführten Worte, so wie sie jetzt lauten, nichts Anderes bedeuten können, als: „die Nephilim waren auf Erden in jenen Tagen" erkennt auch Hupfeld, Quellen S. 221 an; wenn er dann aber hinzufügt, nur in Vers b werde berichtet, dass die Nephilim auch aus jenen Ehen herstammten, folglich aus diesen neuen Zuwachs bekommen, ihr erster Ursprung bliebe also un-

aus den übrigen Theilen des vierten Verses, zu deren Erörterung wir jetzt übergehen, erweisen lassen.

Es handelt sich hier nun sofort darum, ob wir das אחרי כן in dem Satze: וגם אחרי כן אשר יבאו בני האלהים אל בנות האדם, losgetrennt von dem אשר, eng mit dem Vorhergehenden, insbesondere mit dem בימים ההם zu verbinden und folglich mit אשר einen neuen Satz zu beginnen haben, oder ob das אשר sogleich zu dem אחרי כן zu ziehen ist, so dass ein conjunktionaler Wörtercomplex אחרי כן אשר entstände, mit dem alsdann der folgende Satz beginnen würde, in der Weise, dass der ganze folgende Satz dem בימים ההם coordinirt wäre. Den ersteren Weg hat Ewald eingeschlagen. Er übersetzt [1]: „Die Riesen waren auf der Erde in jenen Tagen und auch nachher: weil die Gottessöhne zu den Menschentöchtern kamen und diese ihnen gebaren.“ Allein, sehen wir diesen Satz schon bloss auf den Sinn etwas näher an, so müssen wir bekennen, dass dieser ein wenig zutreffender ist, dass namentlich Haupt- und Nebensatz nicht wohl mit einander harmoniren. Ein Satz: „weil die Gottessöhne zu den Menschentöchtern kamen und diese ihnen gebaren“ giebt sich als die Begründung eines Faktums, eines eingetretenen Ereignisses, ein solcher Satz würde einen Hauptsatz voraussetzen, der etwa gelautet hätte: „die Riesen entstanden in jenen Tagen“ [2], näm-

erklärt; aber wahrscheinlich sei dieses nur Folge des „unbeholfenen Ausdrucks“ (wonach also Hupfeld offenbar der Meinung ist, dass eigentlich der Verfasser den Ursprung der Riesen bloss aus jenen Ehen herleiten wollte, vgl. auch S. 130): so wird sich die Unhaltbarkeit dieser Ansicht aus dem Folgenden sofort ergeben.

[1]) Jahrb. VII. S. 24. Vgl. auch Böhmer, das erste Buch der Thora S. 148: „אשר steht vom Grunde.“

[2]) wie allerdings auch Ewald a. a. O. S. 19—24 diese Worte verstanden, und Böhmer a. a. O. S. 141 sie wirklich übersetzt

lich: weil die Gottessöhne damals zu den Menschentöchtern kamen und diese ihnen gebaren. Ein Satz aber, wie: „die Riesen waren damals auf Erden" fordert im Satze der Begründung unabweisbar für das Verbum das Plusquamperfektum: die Riesen lebten damals auf Erden, weil die Gottessöhne zu den Menschentöchtern hineingegangen waren; solches kann aber יבאו nicht bedeuten, es müsste statt dessen das Perf. באו stehen. Dazu kommt ferner, dass אשר zwar auch sonst im A. T. (wiewohl häufiger doch nur in den Schriften jüngeren Alters) als Conjunktion die Bedeutung „weil" hat, trotzdem aber hier an unserer Stelle es gewiss immer das Allernächstliegende ist, das אשר unmittelbar mit אחרי כן zu verbinden, so dass es dazu dient, dem demonstrativen „nach solchem" eine relative Bedeutung zu geben, gerade wie in כאשר für כן אשר *sic* — *ut*. Da nun, wie wir sahen, der bei Annahme der Bedeutung „weil" für אשר sich ergebende Sinn ein dem Zusammenhange wenig entsprechender ist, so, glaube ich, haben wir zu versuchen, ob wir nicht bei jener relativischen Fassung des אחרי כן einen befriedigenden Sinn zu gewinnen im Stande sind. Nun kommt zwar die Wortgruppe אחרי כן אשר in dieser Vollständigkeit sonst nicht im A. T. vor. Allein dieses singuläre Vorkommen derselben ist durchaus kein Grund an der Möglichkeit nicht bloss, sondern auch an dem faktischen Gebrauche dieser conjunctionalen Wortgruppe zu zweifeln. Denn ebenfalls nur an einer Stelle im ganzen A. T., nämlich II. Sam. 24, 10, kommt die abgekürzte Formel אחרי כן, ohne jenes אשר, im relativischen Sinne, mit der Bedeutung nachdem und zwar mit nachfolgendem Perfekt vor. Wenn wir nun weiter sehen, wie auch sonst

hat; dann allerdings, aber auch nur dann würden beide Sätze in einem vollkommen logischen Verhältnisse stehen.

bei relativischen Conjunctionen das אשׁר bald gesetzt, bald aber auch weggelassen wird (so findet sich neben למען אשר ebensowohl das blosse למען in der Bedeutung *eo consilio ut* [1])), so meine ich, dürfen wir in der That kein Bedenken tragen, die Worte אחרי כן אשׁר als eine Conjunktion mit etwa gleicher Bedeutung wie das kürzere אחרי כן zu fassen. Dass nun der Verfasser an unserer Stelle gerade die vollere, unverkürzte Form dieser Conjunktion wählte, geschah wohl desshalb, weil er die Handlung des Hineingehens nicht in ihrer Vollendetheit, als eine abgeschlossene, zur Darstellung bringen, sondern, wie sich aus dem Imperfekt יבאו ergiebt, dieselbe in ihrer Continuität, in ihrer Dauer und häufigeren Wiederholung bezeichnen wollte, das kürzere אחרי כן aber vielleicht für jenen, gewöhnlicheren, Fall gebraucht zu werden pflegte. Wir haben das אחרי כן אשר daher nicht sowohl durch das einfache deutsche „nachdem", lat. *postquam*, wiederzugeben, es entspricht vielmehr etwa einem: nach dem, dass; nach solchem, dass; auch wohl einem: nach der Zeit, wo; so dass also der Sinn von 4 a u. b wäre: „Die Nephilim waren auf der Erde in jenen Tagen (wo solche Verbindungen zwischen Engeln und Menschenöchtern eingegangen wurden) und auch nach der Zeit, wo die Engel hineinzugehen pflegten zu den Töchtern der Menschen", ein Sinn, der sich so ungezwungen und natürlich in den Zusammenhang einfügt, so vortrefflich zu dem Ganzen stimmt, dass ich nicht wüsste, was man dagegen auch nur irgend einzuwenden vermöchte. Allerdings aber darf man das Imperfekt יבאו nicht mit Hupfeld [2]),

[1]) S. Gesenii Thes. ling. Hebr. S. 1051.

[2]) Quellen der Genesis S. 221: „und auch nachdem die Gottessöhne zu den Menschentöchtern eingegangen waren und (diese) ihnen geboren hatten."

Knobel [1]) und Kurtz [2]) durch das Plusquamperfekt „gekommen waren" übersetzen, was hebräisch באו heissen müsste. Der Verfasser wollte vielmehr eben die Dauer und häufige Wiederholung jener Vermischungen, das Ständige jener Verbindungen bezeichnen, darum wählte er das Imperfekt (vgl. Ewald, Lehrb. § 136, c), und dieses hat man auch im Deutschen beizubehalten, resp. durch ein hinzugefügtes „pflegten" noch bestimmter auszudrücken.

Indem wir nun jetzt dazu übergehen, das Verhältniss des dritten Theiles des vierten Verses, des וילדו להם, zu dem Vorhergehenden zu erörtern, haben wir zuvörderst als sprachwidrig diejenige Auffassung dieser Worte zurückzuweisen, welche dieselben nimmt als Nachsatz zu dem mit אחרי כן אשר beginnenden Vordersatze, und entweder übersetzt: „und auch nachher — da gebaren sie (die Menschentöchter) ihnen (den Engeln)" [3]), oder aber: „und auch nachher — da haben sie (die Söhne Gottes) gezeugt für sich" [4]). Solches müsste hebräisch lauten:

[1]) Die Genesis erklärt, 1. Ausg. S. 77: „nachdem dass gekommen waren"; in der 2. Ausg. S. 84 fasst Knobel das יבאו richtig als: „zu kommen pflegten."

[2]) Gesch. des A. B.'s I. S. 78: „und zwar eben, nachdem die Söhne Gottes sich vermischt hatten mit den Töchtern der Menschen", wobei noch dazu das גם sprachwidrig als eben gefasst ist. Richtiger hat derselbe die Worte verstanden in seiner Schrift „die Ehen etc." S. 80: „und auch nachdem solches geschehen, dass die Gottessöhne zu den Menschentöchtern kamen". In seiner Schrift „die Söhne Gottes" S. 85 bringt er durch die Erklärung des „kamen" als „fortfuhren zu kommen" einen fremdartigen Gedanken in den Text hinein. Vgl. Keil, Gen. u. Ex. S. 89. 90.

[3]) Kurtz, Söhne Gottes S. 85.

[4]) Knobel noch in der zweiten Ausgabe seines Commentars über die Genesis S. 84, wobei übrigens auch die Uebersetzung des להם durch „für sich" im Sinne von „allein und selbstständig, ohne Zuthun höherer Kräfte" wenig einfach und natürlich erscheint.

ותלדנה להם und וַיֵּלְדוּ להם nach Ew. Lehrb. § 344, sub. a. Das Vav. consec. vor einem Perfekt würde hier dem Verbum nur den Sinn eines Futurums geben können, gerade wie Gen. 3, 5 ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם „Am Tage, da ihr davon esset, da werden eure Augen geöffnet werden."

Mehr empfiehlt sich eine Auffassung, welche wir als die jetzt herrschende bezeichnen können, diejenige nämlich, die das וילדו dem יבאו beigeordnet sein lässt und danach übersetzt: „und auch nachher, wo (oder weil) die Söhne Gottes hineingingen zu den Töchtern der Menschen und diese ihnen gebaren". So Ewald, Tuch, Hupfeld, Böhmer, Delitzsch, Keil. Der Uebergang des Imperfekts (יבאו) in das Perfekt (ילדו) liesse sich verstehen nach Gen. 2, 6: ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה ein Nebel aber stieg auf von der Erde und tränkete die ganze Oberfläche der Erde, vgl. auch 2, 10 und Ewald, Lehrb. § 342, b. Der Sinn würde dann unter Berücksichtigung der von uns gewonnenen Resultate der Untersuchung über Vers a u. b sein, dass die Nephilim in jenen Tagen und auch noch nach der Zeit, wo die Engel zu den Töchtern der Menschen hineingingen und diese ihnen gebaren d. h. auch nach der Zeit, wo die Menschentöchter in Folge ihrer Vermischung mit den Engeln Kinder gebaren, auf Erden vorhanden waren, auf der Erde lebten. Ueber die Herkunft der Nephilim wäre auch bei dieser Uebersetzung nicht das Geringste ausgesagt. Dennoch erhebt sich bei dieser Verbindung des וילדו להם mit dem יבאו ein Uebelstand, der nämlich, dass wir alsdann in diesem Satze im zweiten Theile einen plötzlichen, äusserlich durch Nichts angedeuteten, Wechsel des Subjekts anzunehmen hätten, sofern statt des im ersten Theile als Subjekt fungirenden בני האלהים im zweiten

Theile die בנות האדם als Subjekt zu denken wären; man erwartet zum allermindesten vor dem ילדו ein הֵנָּה sie, die Töchter = והנה ילדו להם. Wie nothwendig ein solches Pronomen mit Rücksicht auf den Zusammenhang hier gefordert wird, kann man daraus ersehen, dass fast alle, welche dieser Auffassung unseres Verses huldigen, vor den Worten „ihnen gebaren" unwillkührlich ein „diese" einschieben = „und als diese ihnen gebaren", um damit auf die בנות האדם zurückzuweisen; so Ewald [1]), Hupfeld [2]), Böhmer [3]). Es ist diess in der That eine Härte, die es wenig wahrscheinlich macht, dass diese Verbindung und Beziehung des וילדו die vom Verfasser selber ursprünglich beabsichtigte gewesen sei. Indem wir uns nun nach einer andern Construktion dieses Verstheiles umsehen, bei der die beregte Unzuträglichkeit vermieden würde, bietet sich uns solche in einer Verbindung dar, die sich nicht nur auf das schönste in den Zusammenhang fügt, sondern auch so nahe liegt, dass man sich nur wundern muss, wie man sie bis jetzt so vollkommen hat übersehen können. Gewiss ist es doch das Allernatürlichste, das Perfekt ילדו durch das ihm vorhergehende Vav verbunden sein zu lassen mit einem anderen vorhergehenden Perfekt, welches natürlich kein anderes sein kann, als das היו in Vers a: dann hätten wir also das Sätzchen וילדו להם als Fortsetzung des Hauptsatzes: הנפלים היו בארץ בימים ההם zu fassen und zu übersetzen: „Die Nephilim waren auf Erden in jenen Tagen — — und zeugeten sich Kinder"; in diesen Satz wäre dann V. b „und auch nachher" etc. als eine weitere Bestimmung und Ergänzung des בימים ההם eingeschaltet.

[1]) Jahrb. VII: S. 24.
[2]) a. a. O. S. 221.
[3]) a. a. O. S. 141.

Zu dem ויולדו להם würde Gen. 10, 1: ויולדו להם בנים die vollkommenste Parallele bieten; sonst vgl. zu ילד in der Bedeutung „erzeugen" Gesen. Thes. p. 594. Das Fehlen des Objektes בנים ist zu erklären nach Gen. 5, 3; 10, 21 verglichen mit 10, 1 und 4, 26; להם in der Bed. *sibi* gerade wie 6, 2. 3, 7. Jetzt erst können wir nun auch V. 4 d richtig auffassen, können insbesondere nun das המה und seine Beziehung richtig verstehen. Das המה ist weder mit Delitzsch [1]) auf Spätergeborene, die aus einem fortgesetzten Umgange der Engel mit den Menschentöchtern entsprossen wären (während die Erstgeborenen eben die Giganten waren), auf die Heroen zu beziehen, „ein zweites weniger riesiges, aber doch noch wunderbar kräftiges Geschlecht" (worauf im Texte jede Hindeutung fehlt), noch auch mit Keil [2]) auf die aus Ehen der Gotteskinder und Menschentöchter entsprossenen, mit den Nephilim aber in gar keiner Beziehung stehenden Söhne; sondern es sind unter den המה sowohl die Nephilim, als auch ihre Nachkommen zu verstehen. Die Nephilim sammt den Söhnen, die sie erzeugten, sind jene Helden, von denen die Sage berichtet [3]).

Was nun endlich noch den Schluss unseres Verses betrifft, so könnte man darüber zweifelhaft sein, ob wir den ganzen vierten Vers vom Pronomen אשר an bis zu אנשי השם (incl.) als einen Relativsatz zu fassen = „das sind die Helden, welche vormals so hochberühmt waren" [4]), oder aber ob wir den Relativsatz bereits mit מעולם abzuschliessen und das אנשי השם als coordinirt dem הגברים zu betrachten haben = „das sind die Hel-

[1]) a. a. O. S. 238.

[2]) a. a. O. S. 89.

[3]) So auch Ewald.

[4]) So Ewald, Hupfeld, Böhmer.

den, welche aus der Urzeit (stammen), die Männer des Namens" [1]). Obgleich nun das מעולם für keine der beiden Auffassungen eine entscheidende Instanz ist, so meine ich dennoch, dass die letztere die dem Zusammenhange entsprechendere sein dürfte. Denn wie wir aus Gen. 10, 8 ff. ersehen, einem Stücke, das wie unser Vers nach allen Spuren ebenfalls dem Redaktor zuzuschreiben ist, wusste die Sage, ausser von den Nephilim, auch noch von anderen Gibbors auf Erden zu erzählen [2]). Um nun von den dort erwähnten, in eine spätere Zeit gehörigen Gibbors die Nephilim als die älteren, schon in der Urzeit vorhandenen, zu unterscheiden, bezeichnet der Redaktor die Nephilim als die Gibbors אשר מעולם, welche aus der Urzeit stammten, deren Ursprung in die Urzeit zurückreicht. Dazu kömmt, dass sich das so bestimmte אנשי השם weniger zum Prädikate, als zur Apposition zu dem ebenfalls, durch den Artikel, so bestimmt hervorgehobenen הגברים eignet; auch würde der Verfasser wahrscheinlich, hätte er מעולם nicht als Prädikat zu אשר verstanden wissen wollen, dasselbe eher ans Ende des ganzen Satzes, hinter das אנשי השם, gestellt haben [3]). Wir übersetzen demnach: „Das sind die Helden, welche von der Urzeit her, die Männer des Namens!"

Ueberblicken wir nun die gewonnenen Resultate unserer Untersuchung im Zusammenhange, so ergiebt sich aus unserer Erörterung zunächst das Wichtige, dass das Stück Gen. 6, 1—4 nichts weniger als ein einheitliches Ganzes bildet, sondern dass dasselbe der schärferen Betrachtung sofort in die zwei Theile V. 1—3 und V. 4 sich

[1]) So Delitzsch S. 234.

[2]) Vgl. auch Ewald a. a. O. S. 20.

[3]) Vgl. oben S. 84 Anm. 1.

sondert, die ursprünglich in gar keinem inneren Zusammenhange gestanden haben. V. 4 gibt sich vielmehr als eine Notiz, welche ganz äusserlich mit V. 1—3 verknüpft ist. Sie sagt nichts weiter aus, als dass zu gleicher Zeit, wo das V. 1—3 erzählte Ereigniss Statt fand, auch die Nephilim auf Erden waren; über den Ursprung dieser Nephilim überhaupt oder gar über ihre Entstehung aus den widernatürlichen Vermischungen von Menschentöchtern mit Gottessöhnen — wie das die einstimmige Meinung fast aller bisherigen Exegeten ist [1]) — findet sich in unserm Texte auch nicht ein Wort. Nicht minder erhellt aus unserer Untersuchung auf das Evidenteste, dass V. 1—3 nicht nur nicht zur Begründung des Gerichtes der Sintfluth irgend wie nothwendig, sondern dass ihr Inhalt sogar von der ganzen Anlage wie der jahvistischen, ebenso auch der elohistischen Schrift ausgeschlossen wird; dass die Angabe V. 3 c, wie sie sich mit den Angaben der elohistischen Grundschrift im direktesten Widerspruch befindet, so in der jahvistischen Schrift vollkommen sinn- und zwecklos gestanden hätte. Wenn ferner somit weder der Verfasser der Grundschrift, noch der der jahvistischen Schrift dieses Stück concipirt haben kann, so ist klar, dass das Stück V. 1—3 und somit auch V. 4 [2]) von demjenigen hier ein-

[1]) Vgl. von den Neueren v. Bohlen, Gen. S. 71; Tuch a. a. O. S. 159; Ewald a. a. O. S. 21; Knobel a. a. O. S. 84; Hupfeld, Quellen der Genesis S. 96; Böhmer, das erste Buch der Thora S. 141. 142; Delitzsch a. a. O. S. 234; Kurtz, Gesch. des A. B.'s I. S. 78; v. Hofmann, Schriftbeweis 2. Ausg. II. S. 96. Keil meint wenigstens, dass unter den „Helden der Urzeit" die aus jenen Mischehen entsprossenen Söhne zu verstehen seien; vgl. dessen Genesis und Exod. S. 89 und oben S. 110.

[2]) Ganz unstatthaft ist die Ansicht Böhmers a. a. O. S. 141, dass V. 4 a: „die Riesen waren auf Erden in jenen Tagen" dem zweiten (jahvistischen) Verfasser angehört habe, und dass diese

geschaltet wurde, der die beiden verschiedenen Darstellungen der Urgeschichte in der Weise, wie wir sie jetzt in unsrer Genesis vorfinden, zusammenarbeitete. Dabei könnte nun noch die Frage entstehen, ob derselbe dieses Stück Gen. 6, 1—4 bereits schon schriftlich concipirt, sei es als ein einzelnes, sei es im Zusammenhange eines grösseren Werkes, anderweit vorgefunden und von dort entlehnt, hier einfach eingefügt habe. Von V. 3, glaube ich, müssen wir derartiges wohl annehmen. Darauf führt schon die Alterthümlichkeit und sonstige Beschaffenheit der Sprache. Dagegen scheinen uns V. 1 u. 2 in dieser Weise erst vom Redaktor hinzugefügt zu sein, um eben V. 3 passend einzuleiten und so das Stück möglichst mit dem Vorhergehenden in Beziehung und Verbindung zu setzen. Sicher ist dann vom Redaktor noch frei hinzugesetzt V. 4, der gerade so eingefügt wird, wie auch sonst der Redaktor seine Zusätze einzuschalten pflegt. Die Entlehnung und Einschaltung des Stückes Gen. 6, 1—3 war für ihn eine Veranlassung, auch noch gleich hier eine Notiz über die Nephilim herzusetzen, über jene sagenhaften Helden, deren Ursprung ihm in die graue Vorzeit zurückreichte, und von denen er desshalb annahm, dass sie schon zur Zeit jenes V. 1—3 erzählten Ereignisses auf Erden waren.

Bemerkung des zweiten Verfassers über die Riesen den „Redaktor" veranlasst habe, eine Sage über die Entstehung derselben vorauszuschicken. Sie lässt sich auf Stellen wie 12, 6; 13, 7 nicht stützen, da, ob nicht auch diese dem „Redaktor" zuzuschreiben seien, mehr wie fraglich ist. Dazu gibt sich V. 4 durchaus als ein einheitliches Ganzes, und V. 4 b u. c von V. 4 a loszureissen, würde Willkühr sein. Endlich aber fanden wir, dass von einer Entstehung der Riesen in diesem Verse überhaupt keine Rede ist; eine Veranlassung, V. 1—3 später noch hinzuzuschreiben, um den Ursprung der Riesen zu erklären, war folglich gar nicht vorhanden.



III.

Die sogenannten

JAHVISTISCHEN ABSCHNITTE

DER BIBLISCHEN URGESCHICHTE

Gen. c. 1—11

in ihrem Verhältnisse zu einander

von Neuem untersucht.



Es ist das Verdienst Ewalds und Hupfelds, in ihren hiehergehörigen Schriften [1]), der erstere in mehr positiv darstellender, der letztere in mehr analytisch entwickelnder Weise, das Vorhandensein grösserer, selbstständiger und zusammenhängender Schriften neben der durch den ganzen Pentateuch und das Buch Josua sich hindurchziehenden elohistischen Grundschrift oder dem Buche der Ursprünge in der Genesis und dem übrigen Pentateuche nachgewiesen und damit die von Stähelin [2]), Bleek [3]), C. v. Lengerke [4]), auch von de Wette [5]) vertretene, am scharfsinnigsten von Tuch [6]) durchgeführte Ergän-

[1]) Ewald, Geschichte des Volkes Israel 2. Ausg. Thl. I. S. 80—175; Erklärung der biblischen Urgeschichte in den Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft I. S. 76—95; II. S. 132—166; III. S. 108—115; VI. S. 1—19; VII. S. 1—28; IX. S. 1—26; Hupfeld, Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung. Berlin 1853.

[2]) Kritische Untersuchungen über die Genesis 1830. Kritische Untersuchungen über den Pentateuch etc. Berlin 1843. Specielle Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments. Elberfeld 1862. S. 22—34.

[3]) De libri Geneseos origine atque indole historica observationes. Bonn 1836. Einleitung in das Alte Testament. Berlin 1860. S. 166—310.

[4]) Kenáan I. Königsberg 1844. S. XCVI.

[5]) Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das A. T. 7. Ausg. Berlin 1852. S. 176.

[6]) Kommentar über die Genesis. Halle 1838.

zungshypothese in ihrer Unhaltbarkeit aufgezeigt zu haben. Im Einzelnen indess möchte auch nach den Forschungen der genannten und anderer alttestamentlichen Gelehrten [1]) die Frage schwerlich bereits als eine erledigte, die Untersuchung als eine abgeschlossene zu bezeichnen sein, und es somit wohl kaum einer Rechtfertigung bedürfen, wenn ich im Folgenden die sogenannten jahvistischen Abschnitte der biblischen Urgeschichte hinsichtlich ihres Zusammenhanges unter einander und ihres Verhältnisses zur Grundschrift einer erneuten Prüfung zu unterziehen Veranlassung nehme. Dass ich mich aber in diesen Untersuchungen auf die ersten eilf Kapitel der Genesis, auf die biblische Urgeschichte beschränkt habe, hat seinen Grund einerseits allerdings in dem Verhältnisse, in welchem diese Abhandlung zu den beiden vorhergehenden steht, anderseits aber auch darin, dass der Verfasser der Genesis in diesem Theile seines Werkes viel weniger die verschiedenen Quellen in- und durcheinander arbeitete, als in den späteren Theilen der Genesis und des Pentateuches; dass er im Gegentheil die den verschiedenen Schriften entnommenen Stücke hier weit mehr als kleinere Ganze und oft nur wenig verändert aufnahm und einfach neben einander stellte, ein Umstand, der das Urtheil über das Verhältniss der einzelnen Stücke zu einander hier viel leichter und zugleich sicherer macht, als z. B. schon in der Patriarchengeschichte. Wir werden nun aber unsere Untersuchung so einrichten, dass wir zuerst sämmtliche zur Grundschrift ursprünglich nicht gehörige Stücke der Urgeschichte einzeln betrachten, um dann am Schlusse dieser Erörterung die Resultate derselben in übersichtlicher Weise zur Darstellung zu

[1]) Vgl. namentlich auch die vortreffliche Abhandlung Knobels am Schlusse seines Commentars über Numeri, Deuteron. und Josua. Leipzig 1861. S. 491 ff.

bringen. Wir beginnen mit dem jahvistischen Schöpfungsberichte Gen. c. 2, 4 b [1]) — c. 3.

Dass diese beiden ersten jahvistischen Kapitel, welche die Schöpfung des Menschen, seinen Fall und seine Austreibung aus dem Paradiese berichten, von vornherein mit Beziehung auf einander geschrieben sind, dass sie ursprünglich von einem und demselben Verfasser herrühren, ergiebt sich so unmittelbar und ist von allen Kritikern so ausnahmslos anerkannt, dass ich wohl füglich eines besonderen Beweises im Einzelnen hier überhoben sein kann. Das dritte Kapitel hat das vorhergehende durchaus zur Voraussetzung, würde ohne dieses rein unverständlich sein; dieselbe Anschauungsweise, derselbe Vorstellungskreis, dieselbe Sprach- und Redeweise geht durch beide Kapitel hindurch [2]), alles führt auf vollkommenste Identität des Verfassers. Nur an zwei Stellen des dritten Kapitels hat die Kritik Anstoss genommen, aber auch hier, wie wir meinen, ohne dass ein genügender Grund dazu vorhanden wäre. In c. 3 V. 20 fand man die Erwähnung, wie Adam seinem Weibe den Namen Eva gegeben und was dieser bedeute, ursprünglich nicht hieher gehörig. Wie Adam sein Weib nach dem Ursinne der Erzählung nannte, erhelle aus 2, 23, und dazu unterbreche das Erzählungsstückchen fühlbar den schlichten Zusammenhang der Rede [3]). Um nun sogleich auf den letzten Punkt einzugehen, so vermag ich in der That nicht einzusehen, wie diese Namengebung der Eva den Zusammenhang mehr stören soll, als die sogleich im folgenden Verse sich findende Angabe, dass Jahve den Menschen Thierfelle gemacht und sie damit

[1]) S. oben Abhandlung I. S. 27—40.

[2]) Vgl. auch Knobel, Gen. 2. Ausg. S. 48.

[3]) Ewald, Jahrb. II. S. 9. Böhmer, das erste Buch der Thora S. 126.

bekleidet habe. Eine innere Beziehung zum Vorhergehenden wird man wohl schwerlich hier aufzeigen können, und für das Verständniss der folgenden Verse ist diese Bemerkung ebenfalls ziemlich gleichgültig. Dennoch aber wird darum noch Niemand diesen Vers als einen ursprünglich nicht hieher gehörigen Zusatz betrachten. Was nun aber die Meinung betrifft, dass unser Vers, sofern er die Benennung des Weibes Adams als Eva erzählt, in Widerspruch trete mit c. 2, 23, wo Adam sein Weib bereits אשה genannt habe, so beruht diese Ansicht auf einem Missverständnisse jener Angabe. Denn wenn die Worte an jener Stelle lauten:

„Diese ist mal [1]) Bein von meinem Gebeine
Und Fleisch von meinem Fleische;
Diese soll man Männin heissen,
Denn vom Manne ist genommen diese";

so soll hier nicht etwa das Weib Adams anderen Weibern gegenüber benannt, nicht einer Ada, Zilla, Rahel oder Sara gegenüber als Ischa bezeichnet werden; es soll hier nicht ihr Eigenname berichtet werden (denn, wie wir aus dem folgenden Kapitel sehen, ist אשה nichts weniger als ihr Eigenname; sie wird vielmehr stets als האשה das Weib, mit dem Artikel, nämlich das Urweib, das erste Weib im Gegensatze zum ersten Manne bezeichnet, vgl. Cap. 3. V. 1. V. 2. V. 4. V. 6. V. 12. V. 13. V. 15. V. 16,

[1]) Dass man das זאת auf das Weib zu beziehen und nicht etwa, זאת הפעם eng mit einander verbindend, zu übersetzen hat: „Dieses Mal ist's Bein von meinem Bein", ergiebt sich schon aus der Voranstellung des לזאת im dritten Gliede, ganz entsprechend der desselben זאת im ersten Gliede. Dazu erwartete man bei jener Verbindung zum mindesten ein הוא nach dem עצם; das „es" kann nicht so ohne weiteres supplirt werden. Ueber הפעם im Sinne von „dieses Mal", „auf einmal", „mal" vgl. 30, 20; Ex. 9, 27.

sondern es soll hier nur erzählt werden, wie Adam das Weib habe genannt wissen wollen im Gegensatze zu sich als Mann איש, als einem, einem anderen physischen Geschlechte angehörenden, Individuum. So wenig wie aber איש der Eigenname des ersten Mannes, ebenso wenig ist auch אשה der Eigenname des ersten Weibes. Weit entfernt also, dass c. 3, 20 mit dieser Stelle in Widerspruch tritt, bildet sie zu derselben eine durchaus angemessene Ergänzung, indem sie uns auch den Eigennamen des ersten Weibes berichtet. Noch weniger Grund ist bei der zweiten Stelle V. 22—24 vorhanden, mit Böhmer daran zu zweifeln, dass dieselbe ursprünglich in unserm Kapitel gestanden habe. Das ganze Bedenken Böhmers gegen die Ursprünglichkeit dieser Verse beruht auf einer selbstgemachten falschen Vorstellung von dem eigentlichen Sinne des עץ הדעת טוב ורע und des עץ החיים in c. 2 u. 3, wie bereits von Ewald überzeugend nachgewiesen [1]; einen anderen triftigen Grund zur Verwerfung dieser beiden Verse weiss Böhmer nicht anzuführen. Wie nothwendig aber anderseits diese Verse für das Verständniss des Ganzen sind, wie erst durch sie die ganze Erzählung c. 2 und 3 zum Abschlusse kommt, wie ohne sie c. 4 rein in der Luft schwebte, bedarf keiner weiteren Ausführung.

Steht uns hienach die Einheit dieser beiden ersten jahvistischen Stücke nicht bloss, sondern auch ihre vollkommenste Integrität fest, so wenden wir uns jetzt zur Betrachtung des zweiten jahvistischen Stückes, des an die besprochenen unmittelbar sich anschliessenden vierten Kapitels, dessen Zusammengehörigkeit mit den beiden vorhergehenden in neuester Zeit von verschiedenen Seiten her beanstandet ist [2]; ist doch Böhmer sogar besorgt, es

[1]) Gött. Gell. Anzz. 1862. Stück 23. S. 892. 893. [2]) Vgl. Ewald, Jahrb. VI. S. 3. 9 ff. Bleek, Einl. in d. A. T. Berl. 1860. S. 254.

möchte ihm Jemand die Priorität seiner Entdeckung, dass c. 4 nicht von demselben Verfasser wie c. 2 u. 3 concipirt sei, streitig machen, da er vielmehr „auf seine eigene Verantwortung" (Vater könne hierfür nicht mehr als Autorität gelten!) c. 4 von den vorhergehenden getrennt habe [1]). Hier müssen wir nun aber sofort einen Unterschied machen zwischen den ersten 24 Versen dieses Kapitels und den beiden letzten V. 25. 26, da es mit diesen eine ganz besondere Bewandtniss hat, und es erscheint angemessen, die Erörterung mit diesen beiden Versen zu beginnen.

Schon das muss bei diesen Versen, die offenbar zusammen gehören, auffallen, dass in ihnen sich die Notiz findet, zur Zeit des Enosch habe der Jahvecultus begonnen (V. 26: „damals fing man an den Namen Jahve anzurufen"), während doch bereits vorher ohne Bedenken der Name Jahve in der Erzählung gebraucht war, ja, während dieser Name von Eva selber in eben diesem Kapitel V. 1 ausgesprochen wird. Ein und derselbe Verfasser wird dieses unmöglich geschrieben haben können. Während ferner in c. 2 u. 3 ausschliesslich der Gottesname Jahve in der Zusammensetzung Jahve-Elohim erscheint, der Name Elohim aber nur in dem Gespräche mit der Schlange gebraucht wird, offenbar aus keinem anderen Grunde, als damit nicht der heilige Gottesname Jahve durch das Gespräch mit der verführenden Schlange entweiht werde: tritt hier V. 25 plötzlich der Gottesname Elohim auf, nachdem auch unmittelbar vorher in dem ganzen vierten Kapitel bis V. 24 ausnahmslos Jahve gebraucht war. Ein innerer Grund lässt sich hiefür nicht geltend machen. Auch dieses führt uns auf einen anderen Concipienten, als den Verfasser von

[1]) a. a. O. S. 126.

c. 2 u. 3. Weiter mache ich auf einen Umstand aufmerksam, der bisher allen Auslegern entgangen ist. An unsrer Stelle V. 25 wird der erste Mensch אדם genannt, ohne den Artikel, woraus hervorgeht[1]), dass der Verfasser dieser Stelle אדם bereits als einen Eigennamen betrachtet hat. Wenn wir nun die vorhergehenden jahvistischen Stücke vergleichen, so erscheint hier, wo nicht ein Mensch (unbest.) oder die Menschheit bezeichnet werden soll, wie c. 2, 5, sondern wo der einzelne, erste Mensch gemeint ist, אדם überall mit dem Artikel = האדם: so 2, 7. 8. 19. 20. 21. 23. 25; 3, 8. 12. 20. 22. 24; vgl. 4, 1, an welchen Stellen es entweder Nominativ oder Accusativ ist; ferner 2, 18: היות האדם, wo es nach einem st. constr. steht; endlich 2, 16. 19. 21. 22; 3, 19, wo es auf die Präpositionen על, מן, אל, und 2, 7. 15, wo es auf das pronominale את folgt. Nur an drei Stellen findet sich vom zweiten bis vierten Kapitel und zwar bis zum 24sten Verse dieses Kapitels statt אדם mit dem Artikel אדם ohne Artikel, nämlich 2, 20; 3, 17. 21 und zwar an allen drei Stellen nach der Präposition ל = לְאָדָם. Das muss in der That auffallen; doch das Räthsel löst sich sofort, wenn wir uns nur erinnern, dass לאדם auch gelesen und punktirt werden kann לָאָדָם, d. h. mit dem Artikel. Ueberall da, wo der Artikel vor אדם in der Schrift ausgedrückt war durch den Consonanten ה, d. h. wenn das Wort im Nom. oder Acc., ferner wenn es nach einem st. const. steht, endlich wenn es auf die Präpositionen מן, על, אל und auf את folgt, wo also den Masorethen durch den Text selber die Punktation vorgeschrieben war, punktiren dieselben, dem Texte gemäss, אדם mit dem Artikel = האדם; dagegen da, wo dieses nicht der Fall, wo vielmehr der blosse Consonantentext auch eine Punktation ohne den

[1]) Vgl. Ewald, Lehrb. § 277, c.

Artikel zuliess, wie nach der Präposition ל, lesen und punktiren sie אדם, als wäre es ein Eigenname, Adam, ohne den Artikel, also: לְאָדָם. Was aber natürlich die ursprüngliche Punktation, die Punktation im Sinne des Verfassers gewesen, kann bei der Thatsache, dass ausser wo jene doppelte Möglichkeit vorliegt, ausnahmslos אדם mit dem Artikel verbunden ist, keine Minute zweifelhaft sein: auch 2, 20; 3, 17. 21 concipirte der ursprüngliche Verfasser לָאדם, d. h. אדם mit dem Artikel. Wenn nun an unsrer Stelle c. 4, 25 im Nominativ statt האדם, wie ausnahmslos in den bisherigen jahvistischen Stücken, אדם, ohne Artikel, erscheint, ein Fehler der Punktation aber hier nicht vorliegen kann, so ist klar, dass wir hier einen anderen Verfasser haben, als c. 2, 4—4, 24, einen Verfasser, dem אדם vollkommen als ein Eigenname galt. Lässt endlich auch der Umstand, dass statt der Worte: וידע ותהר ותלד, womit im vierten Kapitel V. 1. 17 die Geburt eines Nachkommen erzählt wird[1], hier kürzer sich findet וידע ותלד, nicht Identität des Verfassers wenigstens von c. 4, 1—24 und von V. 25. 26 vermuthen, so glaube ich, sind wir zu der Annahme berechtigt, dass V. 25. 26 weder von dem Verfasser von c. 2 u. 3, noch auch (wenn nämlich solche verschiedene Personen sein sollten) von dem von c. 4, 1—24 concipirt sein kann[2]. Wir werden als Verfasser zunächst an den Redaktor denken; ob diese Vermuthung eine gegründete sei, werden wir erst sicherer beurtheilen können, nachdem wir auch das Verhältniss von c. 4 V. 1—24 zu c. 2 u. 3 festgestellt haben, wozu wir jetzt fortschreiten wollen.

[1]) Damit verliert denn auch Hupfelds Hypothese (Quellen der Gen. S. 129), dass c. 4, 25. 26 der Anfang einer ausgefallenen und durch die elohistische c. 5 ersetzten jahvistischen Stammtafel der Sethiten sei, jeglichen Boden.

Kap. 4 setzt da ein, wo c. 3 schloss. Die Protoplasten sind aus dem Paradiese, aus dem Garten Edens vertrieben, doch der Aufenthalt in Eden, im Wonnelande selber ist ihnen noch nicht verwehrt. Allein die Sünde, einmal eingetreten in die Welt, musste fortzeugend Sünde gebären, auch auf Adams Nachkommen musste sie sich verpflanzen. Und schon unter Adams eigenem Sohne steigerte sie sich bis zur grauenhaftesten Höhe, bis zum Morde, bis zum Morde des Bruders. Da konnte denn auch der Aufenthalt im Wonnelande den Menschen nicht länger mehr gestattet werden, und fort mussten sie ins Land Nod, ins Land der Verbannung. Und immer weiter verbreitete sich die Sünde von Generation zu Generation, und bis zu einer solchen Höhe steigerte sich im letzten Gliede vor dem Strafgerichte Gottes das sittliche Verderben, dass selbst der Mord an der Tagesordnung war und selbst des Mordes trotzig sich zu rühmen, für keine Schmach und Schande, nein, für Mannhaftigkeit gehalten wurde (c. 4 V. 23. 24). Ein Jeder wird gewiss zugeben, dass hierin Nichts enthalten, was irgendwie der Anschauungsweise und dem ganzen Inhalte von c. 3 widerspräche. Ja, wie der c. 3 berichtete Fall der Menschen und ihre Verfluchung nothwendig eine Aufzeigung der Folgen in der ferneren Entwicklung der Menschheit verlangt, so weist umgekehrt die Erzählung von der Austreibung Kains aus dem Lande Eden offenbar zurück auf einen Bericht, in welchem von einem solchen Wonnelande bereits die Rede gewesen. Wie der Inhalt von c. 3 das in c. 4 Berichtete als seine nothwendige Ergänzung, als seinen nothwendigen Abschluss verlangt, so umgekehrt würde c. 4 rein unverständlich bleiben, wäre nicht die Erzählung c. 3 voraufgegangen.

Ergeben sich schon hienach c. 4 u. c. 2—3 als auf das innigste zusammengehörend, und lässt schon dieses

darauf schliessen, dass sie von einem und demselben Verfasser concipirt seien, so wird sich diese Vermuthung bis zur Gewissheit steigern, wenn wir jetzt im Einzelnen c. 4 durchgehen und auch die Form und Darstellungsweise von c. 4, 1—24 mit der von c. 2 u. 3 vergleichen.

Niemandem, der c. 2—4 hinter einander liest, kann die auffallende Aehnlichkeit entgehen, welche c. 4, 9—16 in der ganzen Ausdrucksweise und selbst in den einzelnen Worten darbietet wie mit c. 2, so besonders mit c. 3. Ich möchte sagen, jeder Satz, jede Wendung, jedes Wort in diesem Abschnitte hat ein Analogon in c. 2. oder 3. Wem fällt nicht bei dem אי הבל אחיך V. 9 ein das איכה c. 3, 9? wen erinnert nicht das מה עשית V. 10 an das מה זאת עשית 3, 13; das קול דמי אחיך in demselben Verse an das קול יהוה 3, 8; das ארור אתה V. 11 an das ארור אתה 3, 14; das לקח מן in demselben Verse an das לקח מן c. 3, 19. 22. 23; das עבד את האדמה, V. 12 an das עבד את האדמה 2, 5; 3, 23; das גרש V. 14 an dasselbe Wort 3, 24; das לבלתי V. 15 an das לבלתי 3, 11; das קדמת endlich V. 16, welches sonst nur höchst vereinzelt im ganzen A. T. vorkömmt, an das קדמת 2, 14, von dem עדן in demselben Verse ganz zu schweigen? In der That, die Uebereinstimmung zwischen unseren Versen und den vorhergehenden beiden Kapiteln in Wort und Ausdruck ist eine so überraschende, die Analoga sind so zahlreich, dass man gar auf den Gedanken kommen könnte, die Aehnlichkeit beruhe auf einer blossen Nachahmung eines Späteren! Allein wenn man sieht, mit welcher Freiheit der Verfasser unseres Stückes doch wieder solche Ausdrücke gebraucht, wie er sie doch wieder in ganz anderen Verbindungen anwendet, vgl. z. B. das לבלתי V. 15 u. 3, 11; wenn man sieht, wie er oft ganz denselben Gedanken doch wieder auf verschiedene Weise

ausdrückt, vgl. z. B. das מִפָּנֶיךָ אֶסָּתֵר V. 14 mit dem ויתחבא 3, 8; nimmt man endlich hinzu, wie durch das ganze Stück doch durchaus das Wehen desselben Geistes hindurchgeht, der sich in Kap. 2 u. 3 kund giebt, so ist an eine sklavische Nachahmung zu denken, rein unmöglich, und wir müssen vollkommen Ewald beistimmen, wenn er in Bezug auf diesen Abschnitt sagt [1]: „die Schilderungen Gen. 4, 9—16 athmen so sehr denselben Geist wie die c. 3, und stimmen wie in der Sache selbst auch in einzelnen Worten und Bildern so deutlich mit c. 3 überein, dass man hier denselben ursprünglichen Verfasser nicht verkennen kann.“ Anders, meint nun freilich Ewald, verhielte es sich schon mit V. 1—8; ehe wir indessen zu der Untersuchung dieser Verse fortschreiten, wollen wir zuvor V. 17—24 in ihrem Verhältnisse zu V. 9—16 etwas näher betrachten.

Es überliefern diese Verse die Genealogie der Nachkommen Kains bis auf Lamech und zwar in der Weise, dass während bei den sechs ersten Gliedern dieser Reihe offenbar immer nur der Erstgeborene namhaft gemacht wird, bei dem letzten Gliede, bei Lamech, die Erzählung weit mehr in die Breite geht, indem nicht nur drei Söhne von ihm erwähnt, sondern auch die Namen seiner zwei Weiber und einer Tochter, der leiblichen Schwester eines der drei Brüder, angeführt werden, und endlich noch ein kunstreiches Lied mitgetheilt wird, das Lamech zur Verherrlichung seines gewaltthätigen Handelns gesungen habe. In diesem Liede nun (V. 23 u. 24), in der letzten Strophe V. 24 geschieht auch des Kain Erwähnung, und zwar, was hier die Hauptsache ist, mit genau denselben Worten, die wir in diesem selben Kapitel Vers 15 lesen. Heisst es in

[1]) Jahrb. VI. S. 5. Anm. 1.

unsrer Stelle: „denn siebenmal wird gerächt Kain“, so lauten die Worte V. 15: „Jeder, der Kain umbringt — er (Kain) soll siebenmal gerächt werden (nämlich an ihm, dem Mörder).“ Dass diese Uebereinstimmung zufällig sei, wird Niemand behaupten wollen; ein Jeder wird vielmehr zugeben, dass die eine Stelle mit Beziehung auf die andere geschrieben ist. Nur fragt sich eben, welcher der beiden Stellen die Priorität zukomme; ob das Lied V. 23 u. 24 auf Veranlassung von V. 15 entstanden, oder ob V. 15 erst dem, etwa bereits schon vorgefundenen, Liede entnommen sei. Wenn man aber sieht, wie jener Ausspruch sich in das Ganze des Liedes so harmonisch einfügt, wie das Lied selber ein vollkommen einheitliches und in sich verständliches Ganzes bildet, wenn man anderseits sich nicht verhehlen kann, dass in V. 15 die Worte etwas gezwungen lauten und sich dadurch offen als auf das hier Erzählte erst später ganz äusserlich angewandt kund geben, so werden wir in der That keinen Augenblick anstehen, mit Ewald[1]), Bleek[2]), Tuch[3]) dem Liede die Ursprünglichkeit zuzuerkennen und zu behaupten, dass der Verfasser von V. 9—16 aus dem Liede V. 23—24, welches er bereits vorfand, die hiehergehörigen Worte in V. 15 entlehnt und in seine Erzählung von Kains Brudermord frei verwebt habe[4]). Daraus ist dann aber auch weiter klar, dass derjenige, welcher V. 15, folglich also auch derjenige, welcher V. 9—16 concipirte, derselbe gewesen ist, welcher das Lied V. 23. 24 nicht sowohl selber verfasste, als viel-

[1]) Jahrb. VI. S. 16.

[2]) Einl. S. 254.

[3]) a. a. O. S. 120.

[4]) Anders Knobel a. a. O. S. 56; Hupfeld spricht sich S. 128 über das Verhältniss des Liedes zu der vorhergehenden Erzählung nicht bestimmt aus.

mehr anderswoher entlehnte und in seine Geschichte der Nachkommen Adams bis Lamech verflocht. Und da nun, dass V. 17—22 nicht von einem und demselben Verfasser herrührten, wohl Niemand wird behaupten wollen, so meine ich, wäre die Einheit des Stückes V. 9—16 mit dem Folgenden, V. 17—24, überzeugend nachgewiesen, und es handelte sich jetzt nur noch um V. 1—8 und das Verhältniss dieser Verse zu den übrigen des Kapitels bis V. 24.

Sind nun auch die Bezüge dieses Abschnittes auf c. 2 u. 3 nicht so massenhaft, wie namentlich in V. 9—16, so ist dennoch nicht nur im Allgemeinen die Darstellungsweise in diesem Abschnitte der in den vorigen beiden Kapiteln und den folgenden Versen unsers Kapitels ganz ähnlich, sondern es fehlt allerdings auch hier nicht an Analogien in Wort und Bildern, und zwar solchen, die in der That für die Zusammengehörigkeit der genannten Stücke entscheidend sind. Nicht allein erscheint auch hier wieder V. 2 u. 3 das den beiden vorigen Kapiteln und den beiden besprochenen Abschnitten unseres Kapitels so specifische אדמה Erdboden; nicht allein findet auch hier das namentlich in dem zweiten Kapitel so häufige השדה V. 8 sich wieder; ferner die Redensart עבד את האדמה V. 2 vgl. c. 2 u. 3, und c. 4, 12: es kehrt hier sogar auch wieder ein Wort aus dem dritten Kapitel V. 16, welches sich im ganzen A. T. nur noch an einer einzigen Stelle findet Hohesl. 7, 11: das Nomen תשוקה V. 7 und noch dazu mit ganz derselben Präposition אל construirt, wie an jener Stelle im dritten Kapitel, während es an der citirten Stelle im Hohenliede mit על verbunden ist. Nehmen wir nun gar noch hinzu den so ganz eigenthümlichen Gebrauch des תמשל V. 7, ganz entsprechend dem des ימשל 3, 16, so, glaube ich, kann, wenn man Sprach- und Redeweise in Betracht zieht, die Einheit und Zusammengehörigkeit

von V. 1—8 mit V. 9—24 ebensowohl als mit c. 2 u. 3 nicht schlagender, als durch die angeführten Beispiele, dargethan werden. Dazu befinden sich, was den Inhalt anbetrifft, die in Rede stehenden Verse mit V. 9 ff. nicht nur in der vollkommensten Uebereinstimmung, sondern es würde sogar das V. 9 ff. Erzählte rein unverständlich sein, wenn man etwa V. 1—8 von dem Folgenden lostrennen wollte, wie das die allereinfachste Ueberlegung lehrt. Erwägen wir nun noch kurz die Einwürfe, die man gegen die Ursprünglichkeit dieses ersten Theiles von c. 4 erhoben hat. Zuvörderst nahm man daran Anstoss, dass hier als Name von Adams Weibe Eva erscheint, was im Widerspruche stehe mit c. 2, 23 [1]. Dieser Punkt ist durch das oben S. 120 in Bezug auf 3, 20 Erörterte bereits erledigt. Sodann meinte man, dass solche Namensdeutungen, wie die des Namens Kain V. 1, weniger in der Sitte des Verfassers von c. 2 u. 3 als in der des Redaktors wären [2]; allein dass solche diesem Erzähler nichts weniger als unbekannt und ungeläufig sind, beweist evident c. 2, 23 und, für uns, auch 3, 20. Wenn ferner Ewald [3] die auffallende Uebereinstimmung der beiden letzten Glieder von V. 7 mit 3, 16 aus Nachahmung dieser letzteren Stelle durch einen Späteren erklären zu sollen glaubt: die Worte würden hier (V. 7) so gänzlich verschieden angewandt und zu einem ganz neuen Sinne umgekehrt, auch gäben sie 3, 16 einen so durchaus ursprünglichen und hier nur einen so künstlichen Sinn, dass man nicht zweifeln könne, dass hier eine blosse Entlehnung vorliege: so ist hierauf zu erwidern, dass es mit dem Verhältnisse dieser beiden Glieder von V. 7 zu 3, 16 um kein Haar anders steht, als mit dem des

[1]) Ewald, Jahrb. VI. S. 9; Böhmer a. a. O. S. 126.
[2]) Ewald a. a. O. S. 10. 18.
[3]) a. a. O. S. 13. Anm. 2.

ארור אתה מכל V. 11 zu dem ארור אתה מן האדמה הבהמה 3, 14; auch hier hat das מן in V. 11 offenbar eine etwas andere Bedeutung als das מן 2, 14, und doch ist dieses und das unstreitig mit Recht für Ewald keine Veranlassung gewesen, V. 7—16 dem Verfasser von c. 2 u. 3 abzusprechen und jene Uebereinstimmung und nahe Berührung zwischen Vers 11 und c. 3, 14 aus blosser Nachahmung zu erklären. Gerade eine solche überraschende Umbiegung des Sinnes zweier scheinbar gleicher Ausdrücke deutet auf Selbstständigkeit des Gebrauches dieser Ausdrücke, schliesst also todte Nachahmung aus. Was aber die Dunkelheit von V. 7 betrifft, so beruht diese nicht in den beiden letzten Gliedern, sondern eben in den beiden ersten Verstheilen, von denen auch wir es nicht für unwahrscheinlich halten, dass sie mögen von dem Verfasser dieses Kapitels aus einem alten Liede bereits ebenso entlehnt sein, wie das Lamechlied allen Spuren nach anderswoher entnommen ist [1]. Dass endlich Adam erst jetzt, nachdem er aus dem Paradiese verstossen, sein Weib erkannt habe, ist dem Inhalte der Erzählung Kap. 2 und 3 durchaus gemäss und daran Anstoss zu nehmen [2]) grundlos.

Dürfte hienach die Einheit und ursprüngliche Zusammengehörigkeit von c. 2, 4b — 4, 24 kaum noch länger zweifelhaft sein, so gewinnen wir einen zusammenhängenden Bericht eines und desselben Verfassers von der Erschaffung des Menschen, vom Sündenfalle, von der Vertreibung der Protoplasten aus dem Paradiese und weiter dann von der sich immer mehr steigernden Macht der Sünde und dem immer mehr um sich greifenden sittlichen Verderben in der Menschheit bis zu dem Punkte, wo die

[1]) Vgl. Ewald a. a. O. S. 12. Anm. 3.
[2]) Böhmer a. a. O. S. 126.

allgemeine Verderbniss einen solchen Grad erreicht hat, dass Gott ein allgemeines Gottesgericht, ein umfassendes Vertilgungsgericht über die Menschheit zu bringen beschliesst.

Denn, wenn wir, um nun zu V. 25. 26 zurückzukehren, schon oben fanden, dass diese Verse unmöglich von demselben Verfasser herrühren konnten, der c. 4, 1—24 concipirte, so werden wir dieses Resultat jetzt bestimmter dahin formuliren können, dass diese Verse nicht von demselben, der c. 2—4, 24 verfasste, d. h. nicht von dem Concipienten der bisherigen jahvistischen Stücke herrühren können, dass sie vielmehr von einem Dritten verfasst sein müssen, nämlich, wie sich dieses im Verlaufe der Untersuchung noch deutlicher herausstellen wird, von demjenigen, der die elohistische Grundschrift mit den jahvistischen Stücken bereicherte und durch diese beiden Verse die jahvistische Genealogie c. 4 mit der elohistischen c. 5 in eine angemessene Verbindung bringen, mit derselben in Beziehung setzen wollte, d. h. von dem Redaktor oder dem eigentlichen Verfasser unserer jetzigen Genesis [1]. Können wir aber die beiden Verse V. 25. 26 nicht als ein die Erzählung c. 2, 4b—4, 1—24 fortführendes jahvistisches Stück betrachten und müssen wir uns nach einem anderen die Erzählung fortspinnenden Stücke umsehen, so tritt uns als nächster grösserer jahvistischer Abschnitt (abgesehen von c. 6, 1—4) c. 6, 5—8 entgegen, welches Stück die Motivirung des Rathschlusses Gottes, die Menschheit von der Erde zu vertilgen, enthält. Wenn es nun hier am Schlusse V. 8 heisst, dass Gott alles Fleisch von der Erde zu vertilgen beschlossen, nur Noah fand Gnade in den Augen Jahves, so klingen die letzten Worte ganz so,

[1]) So auch Ewald a. a. O. S. 18, wenigstens, was Vers 25 anbetrifft.

als wäre von Noah bereits schon vorher einmal die Rede gewesen; indem von seiner Herkunft und seinen sonstigen persönlichen Verhältnissen nichts berichtet wird, wird solches offenbar als schon bekannt vorausgesetzt. Und da sich sonst, wie wir unten sehen werden, dieser Abschnitt als durchaus von gleicher Beschaffenheit giebt, wie c. 2, 4—4, 24, so ist auch kein Grund vorhanden, anzunehmen, dass jene Bemerkung V. 8 etwa vom Redaktor herrühre. Vielmehr ist aus dieser Art der Erwähnung Noahs in jener jahvistischen Stelle mit Folgerichtigkeit zu schliessen, dass wirklich bereits schon vorher in einer jahvistischen Stelle von Noah die Rede gewesen und dort über seine Herkunft u. s. w. das Nöthige gesagt war. Und in der That bietet sich uns eine solche in c. 5, 29: (Und Lamech zeugete einen Sohn und nannte seinen Namen Noah, sagend:) „Dieser wird uns trösten über unser Thun und über die Mühsal unserer Hände von der Erde her, welche Jahve verflucht hat." Man fasst diese Worte neuerdings gemeiniglich als einen Zusatz des Redaktors, den dieser mit Rücksicht auf c. 3, 17—19 frei concipirt habe [1]), und könnte als Grund die darin enthaltene Namensdeutung anführen, da solche Namenserklärungen der Redaktor (bei Ewald der fünfte Erzähler) überhaupt sehr liebt. Allein, wie c. 2, 23; 3, 20; 4, 1 zeigen (s. o.), sind dieselben auch bei dem Verfasser der vorhergehenden jahvistischen Abschnitte gar nicht so selten und ungewöhnlich; und dazu ist die Berührung unseres Verses bes.

[1]) Ewald Jahrb. VII. S. 26; Böhmer a. a. O. S. 140. Wenn Letzterer insonderheit meint, der Zusatz könne zu keinem anderen Zwecke gemacht sein, als um eine spätere Einschaltung des Redaktors vorzubereiten, die von der Einführung des Weinbaues durch Noah handle, so konnte derselbe den Text in der That nicht gröblicher missverstehen.

mit c. 3, 17 auf der einen Seite eine so nahe und enge, auf der andern Seite doch wieder eine so vollkommen freie, dass eine sklavische Nachahmung jener Worte des dritten Kapitels durch einen Dritten rein undenkbar wird. Vielmehr rühren diese Worte von dem Jahvisten her (um so nun kurz den Verfasser von c. 2, 4—4, 24 zu bezeichnen), gehörten aber nicht etwa, wie Hupfeld meint [1]), einer vom Redaktor weggelassenen und durch die elohistische ersetzten jahvistischen Sethitenstammtafel an (von einer solchen findet sich absolut keine Spur [2])), sondern standen unmittelbar hinter 4, 24, woran sie angeschlossen waren durch die Angabe von Noahs Geburt und Abstammung von Lamech. Weil aber der Redaktor die Erzählung von Noahs Geburt in der Genealogie der Grundschrift c. 5 wiederkehren sah, liess derselbe an dieser Stelle die ganze Notiz über Noah aus und fügte nur die Namensdeutung, die er auch in seinem Werke gern zu sehen wünschte, in der elohistischen Stammtafel an der betreffenden Stelle c. 5, 29 ein, füllte nun aber die durch den Ausfall des jahvistischen Berichtes von Noahs Herkunft u. s. w. entstandene Lücke durch das, was wir jetzt c. 4 V. 25. 26 lesen, aus.

Damit hätten wir denn eine vollständige jahvistische Genealogie von Adam bis Noah, ganz entsprechend der elohistischen Stammtafel, welche wir jetzt c. 5 lesen; und nun begreifen wir, wie c. 6, 8 so kurz und ohne dass etwas Weiteres hinzugefügt ward, gesagt werden konnte: „nur Noah fand Gnade in den Augen Jahves"; es bedurfte keiner weiteren Erklärung, da ja schon bei der Stamm-

[1]) Quellen, S. 130.

[2]) Wie es sich mit den von Hupfeld S. 129 hiefür angeführten Versen c. 4, 25. 26 verhalte, haben wir schon oben S. 122—124 gesehen.

tafel der Nachkommen Adams auch über Noah das Nöthige mitgetheilt war.

Was nun das Stück Gen. 6, 1—4 anbetrifft, so haben wir schon in der zweiten Abhandlung ausführlich auch die Frage erörtert, ob dasselbe ursprünglich in dem Werke des Jahvisten gestanden habe oder nicht. Wir fanden dort, dass theils schon das vollständig Vage und Unbestimmte der Eingangsworte V. 1, die gar nicht zu dem in c. 4 Berichteten passen, theils ferner die Angabe hinsichtlich der Herabsetzung des Alters auf 120 Jahre, theils endlich das durchaus abrupte und unvorbereitete Auftreten der בני האלהים in diesem Stücke es unmöglich machen, dasselbe dem Verfasser von c. 2, 4b—4, 24 zuzuschreiben. Dazu kam, dass in der folgenden Erzählung von der Sintfluth oder gar bei ihrer Begründung V. 5—8 auch nicht mit einem Worte des hier erzählten Ereignisses und der hiedurch über die Menschheit gekommenen neuen grossen Schuld Erwähnung geschieht, ebenso wie später in den jahvistischen Stücken nie wieder von den Engeln als בני האלהים die Rede ist. Führte uns alles Dieses bereits auf die Vermuthung, dass das Stück Gen. 6, 1—3 nicht von dem Verfasser der jahvistischen Schrift, sondern von einem Dritten, eben dem Redaktor, hier eingeschaltet sein müsse, und ergab sich ferner auch V. 4 als durchaus vom Redaktor herrührend, so können wir jetzt, wo wir erkannt haben, dass auch 5, 29 ursprünglich zur Schrift des Jahvisten gehört habe und unmittelbar auf 4, 24 gefolgt sein müsse, noch deutlicher übersehen, wie vollkommen unnöthig und unpassend nach c. 4 noch die Erzählung des in 6, 1—3 berichteten Ereignisses im Ganzen des jahvistischen Werkes gewesen sein würde. Hatte der Verfasser c. 4, 1—24 die allmählige stete Verbreitung der Sünde und die Steigerung der Verderbniss in der Mensch-

heit von Stufe zu Stufe geschildert, so liess er nun am Schlusse seiner Entwickelungsgeschichte der Menschheit in der Urzeit das Gefühl der damaligen Menschheit von der allgemeinen Sündhaftigkeit und Elendigkeit durch den Mund eines Zeitgenossen selber zum Ausdrucke kommen, 5, 29, und bereitete dadurch in der That auf das Vollkommenste das Strafurtheil Gottes vor, der gleichsam nur Akt nahm von dem, was die Menschen selber bereits erkannt und sich auch eingestanden hatten. So schliesst sich auf das Unmittelbarste und Engste an 5, 29 die Motivirung des Gerichtes der Sintfluth mit den Worten an, c. 6, 5: „Und es sah Gott, dass gross war die Schlechtigkeit der Menschen auf der Erde“ u. s. w. Geschweige also, dass hinter 5, 29 in der jahvistischen Schrift eine Lücke ist, setzt sich vielmehr die jahvistische Erzählung, unmittelbar an 5, 29 sich anschliessend, fort in c. 6, 5, wo der jahvistische Bericht von der Fluth beginnt.

Indem wir nun zu diesem Berichte von der Fluth selber übergehen, dürfte es zunächst wohl überflüssig sein, noch im Einzelnen weiter zu beweisen, dass der Abschnitt 6, 5—8, welcher die Einleitung zu der Fluthgeschichte enthält, der jahvistischen Schrift angehört hat. Nicht nur die ganze Anschauungsweise, insonderheit die anthropopathische Vorstellung von Gott, nicht nur der Gottesname Jahve, auch die Sprache dieses Stückes (vgl. יצר V. 5 und יצר c. 2, 7. 8. 19; יתעצב V. 6 und עצבון c. 5, 29; 3, 16. 17; מעל פני האדמה V. 8 und dasselbe 4, 14; כל היום V. 5 und כל ימי חייך 3, 14) verräth durchaus als Verfasser denselben, dem c. 2, 4—4, 24 und 5, 29 seinen Ursprung verdankt.

Als nächstes hiehergehöriges Stück [1]) kündigt sich schon durch das Auftreten des Namens Jahve an c. 7, 1—3,

[1]) c. 6, 9—22 sind als rein der Grundschrift angehörig einstimmig

welches Stück den Befehl Gottes an Noah enthält, in den Kasten hineinzugehen: „Und es sprach Jahve zu Noah: Geh hinein du und dein ganzes Haus in den Kasten; denn ich habe dich gerecht ersehen vor diesem Geschlechte. Von allen reinen Thieren mögest du dir sieben Paare [1]) nehmen, ein Männlein und sein Weiblein, und von den Thieren, welche nicht rein sind, je zwei, ein Männlein und sein Weiblein; auch von den Vögeln des Himmels je sieben Paar, ein Männliches und ein Weibliches, um Samen am Leben zu erhalten auf der Oberfläche der ganzen Erde." Als nicht zur Grundschrift gehörig geben sich diese Verse wie durch das Vorkommen des Namens Jahve, so weiter durch die Unterscheidung von reinen und unreinen Thieren, welche der Grundschrift in der Urgeschichte unbekannt ist; nicht minder durch den offenbaren Widerspruch, in welchen V. 2 zu 6, 19 tritt; endlich auch durch das der Grundschrift ganz fremde איש ואשתו Vers 2, für welches dieselbe immer זכר ונקבה gebraucht und für welches im dritten Verse wahrscheinlich nur der Abwechslung wegen der Redaktor einmal das זכר ונקבה einsetzt. Dass ferner V. 4: „Denn in noch sieben Tagen will ich regnen lassen auf die Erde 40 Tage und 40 Nächte, um zu vertilgen jegliches Wesen, das ich gemacht habe, von der Oberfläche des Erdbodens", vom Jahvisten concipirt sei, ergiebt sich wie durch das מחה vgl. 6, 7, so durch das מעל פני האדמה vgl. oben; ebenso erinnert die Siebenzahl der

anerkannt, vgl. Tuch, S. 139; Knobel S. 86; Böhmer, S. 6; Ewald, Jahrb. VII. S. 18; Delitzsch S. 642.

[1]) Ich übersetze das שבעה שבעה durch „sieben Paare" wegen des dabei stehenden איש ואשתו; die Auskunft bei der Uebersetzung „je sieben", dass das siebente, überschüssige, das zum Opfer bestimmte Thier gewesen sei (Keil S. 24; Delitzsch S. 256), ist eine willkührliche Hypothese.

Tage an die Siebenzahl der Paare V. 2. Unmittelbar hieran schliesst sich im klarsten Fortschritte V. 5: „Da that Noah ganz so, wie ihm Jahve geheissen.“ Dagegen verräth sich V. 6 durch die genaue Altersangabe vgl. c. 5 als zur Grundschrift gehörig. Sofort aber folgt im engsten Anschlusse an V. 5 der jahvistische Bericht V. 7: „Und hinein gingen Noah und seine Söhne und sein Weib und die Weiber seiner Söhne mit ihm in den Kasten vor den Wassern der Fluth.“ Eine eigenthümliche Bewandtniss hat es offenbar mit V. 8 u. 9. Die Erwähnung von reinen und unreinen Thieren lässt auf den Jahvisten schliessen, vgl. V. 2; allein mit dieser Angabe in V. 2 stimmt wieder nicht der mit V. 8 aufs engste zusammenhängende V. 9, wo es heisst, dass je zwei von allen in den Kasten gegangen wären, und in welchem ausserdem der Gottesname Elohim erscheint [1]). Weiter aber etwa an den Verfasser der Grundschrift als den ursprünglichen Concipienten zu denken, hindert wie die Unterscheidung von reinen und unreinen Thieren, so das beim Elohisten nicht beliebte אדמה V. 8. So bleibt nichts übrig, als diese beiden Verse dem Redaktor zuzuweisen, der auf diese Weise die beiden differirenden Erzählungen in Einklang bringen wollte, ganz wie er c. 4, 25. 26 die beiden in manchen Punkten von einander abweichenden Genealogien passend mit einander zu verbinden bestrebt war. Wir haben hier wie dort die ältesten Spuren biblischer Harmonistik. Nun erklärt sich auch das Elohim V. 9;

[1]) Denn dass man nicht etwa (Keil, Gen. S. 94) שנים שנים zu übersetzen hat durch „paarweise“, erhellt aus dem מן V. 8. welches verlangt, dass als Subjekt des Satzes genommen werde שנים שנים je zwei Stück; dieses kann folglich hier nicht appositionelle oder adverbielle Bestimmung des Subjektes oder Prädikates sein.

es verhält sich damit ganz wie in 4, 25; es ist vom Redaktor hier eingefügt. Dagegen ist wieder ganz unzweifelhaft vom Verfasser der jahvistischen Abschnitte herrührend V. 10: „Und es geschah nach den sieben Tagen, da waren die Wasser der Fluth auf der Erde“; dieser Vers weist offenbar auf die V. 4 vom Jahvisten angekündigte Frist von sieben Tagen zurück. Während sich nun V. 11 durch seine genaue Zeitangabe vgl. V. 6 als elohistisch zu erkennen giebt, weisen in V. 12: „Und es war ein Platzregen auf der Erde 40 Tage und 40 Nächte lang“ die Erwähnung von 40 Tagen offenbar auf den jahvistischen V. 4 zurück und lassen desshalb auf den Jahvisten als Verfasser schliessen; ausserdem unterbricht dieser Vers hier offenbar den Zusammenhang; nach V. 12 schwebt das בעצם היום V. 13 vollständig in der Luft. Wenn Ewald meint [1]), dass גשם Platzregen das dem Buche der Ursprünge oder der elohistischen Grundschrift eigenthümliche Wort für Regen sei, während der jahvistische (vierte) Erzähler dafür מטר gebrauche, und sich für Letzteres auf 7, 4 beruft, so ist dieses durchaus nicht entscheidend, aus dem einfachen Grunde, weil, wenn der Jahvist in V. 4 überhaupt ein Verbum, das den Begriff regnen lassen gäbe, gebrauchen wollte (denn es steht dort das part. verbi ממטיר, nicht das Substantiv מָטָר), er kaum ein anderes Verbum im Hebräischen wählen konnte, als מטר Hiph. המטיר; das Verbum גשם ist im Hebräischen ein sehr seltenes; das Hiph. הגשים findet sich nur ein einziges Mal im ganzen A. T., Jer. 14, 22, sonst erscheint überall המטיר; das Substantiv מטר aber findet sich in der ganzen Sintfluthgeschichte ebenso wenig beim Jahvisten, wie beim Elohisten. Die folgenden Verse 13—16a geben sich durch die genaue Zeitangabe, durch das ächt

[1]) Jahrb. VII. S. 25.

elohistische בְּעֶצֶם הַיּוֹם, durch das רוּחַ חַיִּים vgl. 6, 17, durch das זָכָר וּנְקֵבָה, nicht minder durch das Fehlen einer Unterscheidung von reinen und unreinen Thieren, und endlich auch durch den Gottesnamen Elohim als rein elohistisch und der Grundschrift ursprünglich angehörend zu erkennen. Dagegen verräth sich V. 16 b durch das Anthropopathische in der Vorstellung von Gott, sowie durch den Namen Jahve als jahvistisch. Ebenso stand sicher in der Jahveurkunde der folgende V. 17, wie sich evident aus der Erwähnung der 40 Tage ergiebt, vgl. 7, 4 u. 12 [1]. Der auf ein Haar dasselbe aussagende V. 18 sammt den folgenden Versen bis V. 21 gehören unzweifelhaft zur Grundschrift, wie theils die Erwähnung der Berge V. 19 beweist, vgl. 8, 5, theils die genaue Zahlenangabe V. 20, theils endlich der Ausdruck וַיִּגְוַע V. 21, vgl. 6, 17, und das מְאֹד V. 18. 19, vgl. 1, 31. Schwierig ist die Entscheidung über V. 22: „Alles, in dessen Nase der Athem des Lebensgeistes war, von allem, was auf dem Trocknen, starb.“ Wegen des בְּאַפָּיו und des נִשְׁמַת in נִשְׁמַת רוּחַ חַיִּים hat man wohl unter Vergleichung von 2, 7 an den Jahvisten als Verfasser gedacht [2]. Allein die ganze Form des Satzes, der Umstand, dass das Hauptverbum מֵתוּ nicht am Anfange, sondern am Ende steht, macht den Eindruck, als solle der Satz nicht sowohl, wie das

[1]) Dieser Vers steht hier übrigens, um diess einmal beiläufig zu bemerken, vollkommen sinnlos und im offenbaren Widerspruche mit V. 24. Denn wenn es hier V. 17 heisst: „Und es war die Fluth auf Erden 40 Tage lang“; so soll damit, da unter הַמַּבּוּל nichts Anderes als die ganze Fluth zu verstehen ist, offenbar die ganze Dauer der Sintfluth angegeben werden, während in V. 24 ausdrücklich gesagt wird, dass die Wasser allein schon stiegen 150 Tage lang, ein Widerspruch, der sich nur bei der von uns sofort aufzustellenden Ansicht lösen lässt.

[2]) So Böhmer a. a. O. S. 30.

beim Jahvisten der Fall sein müsste, das hier Erzählte ganz neu berichten (man erwartete dann eher ein וימת vor dem כל אשר), sondern als solle dieser Satz etwas bereits (V. 21 Eloh.) Berichtetes nur noch bekräftigen, so dass V. 21 (יגוע Impf.) und V. 22 (מתו Pf.) accurat in demselben Verhältnisse zu einander stehen würden, wie (bei demselben Elohisten) V. 15 (ויבאו Imperf.) und V. 16 (באו Perf.). Allerdings müssten wir dann eine Ueberarbeitung dieses Verses durch den Redaktor annehmen, der theils das elohistische בו 6, 17; 7, 15 umgeändert habe in באפיו, theils dem elohistischen רוח חיים ein נשמת vorgesetzt habe, so dass die seltsame Zusammenstellung נשמת רוח חיים entstand, welche, wie sie eben so wenig jahvistisch ist, als elohistisch, überhaupt sich im ganzen Alten Testamente sonst nie wieder findet und eigentlich sich nur bei Jemandem erklärt, der die beiden vorgefundenen Ausdrücke רוח חיים (elohistisch) und נשמת חייב (jahvistisch) ganz äusserlich mit einander zu combiniren bestrebt war; eben dieses ist aber durchaus die Art des Redaktors (vgl. oben S. 138). V. 23 dagegen: „So ward vertilgt jegliches Wesen, welches auf der Oberfläche des Erdbodens, von dem Menschen bis zu dem Vieh, bis zu dem Gewürm und bis zu dem Gevögel des Himmels; so wurden sie vertilgt von der Erde und es ward nur übrig gelassen Noah und wer mit ihm in dem Kasten war" kann wegen des מחה, vgl. 6, 7; 7, 4, und des על פני האדמה nur jahvistisch sein. In V. 24 endlich lässt nichts auf den Jahvisten schliessen, dagegen führt das ויגברו unter Vergleichung von V. 18 u. 19 auf den Elohisten.

Kap. 8 Vers 1b hält Hupfeld für jahvistisch [1]), wie wir meinen, ohne genügenden Grund. Das wie in V. a vor-

[1]) Quellen S. 136.

dritten Erzähler der Fluthgeschichte zuschreibt, so können wir uns von der Nothwendigkeit dieser Annahme nicht überzeugen. Ewald macht für seine Ansicht besonders das geltend, dass hier nur die Rede sei von dem Raben (הערב) und der Taube (היונה) [1], woraus zu schliessen wäre, dass der Verfasser dieses Stückes gemeint habe, Noah habe nur einen Raben und eine Taube in das Schiff genommen [2]. Allein abgesehen davon, dass diese Vorstellung kaum vernünftigerweise einem Erzähler zuzumuthen sein dürfte, da die Frage, was denn ein Exemplar von jeder Thierart zur Erhaltung der einzelnen Thiergattungen nützen sollte, denn doch zu nahe lag, so ist auch aus dem Umstande, dass hier nur der Rabe und die Taube erwähnt wird, ebenso wenig zu schliessen, dass im Kasten überhaupt nur ein Rabe und eine Taube sich befunden, wie man daraus, dass c. 3, 1 nur von der Schlange (הנחש) die Rede ist, zu entnehmen berechtigt sein dürfte, dass im Paradiese überhaupt nur eine einzige Schlange gewesen wäre. Vielmehr wie 3, 1 der Artikel nur gesetzt ist, um eben die Schlange, von der im Folgenden die Rede, sofort als das bekannte, berühmt und berüchtigt gewordene, Thier der Verführung zu bezeichnen, gerade so werden hier c. 8, 6—12 der Rabe und die Taube so bestimmt als der Rabe und die Taube bezeichnet, um sie dem Leser sofort als jene bekannten Thiere, als jenen Raben und jene Taube vorzuführen, welche durch das folgends zu berichtende Faktum so berühmt geworden, vor allen andern Raben oder Tauben gleichsam eine Ausnahmestellung erlangt haben. Dagegen ist nicht nur die anschauliche Schilderung, welche das ganze Stück durchzieht, der sonstigen Erzählungsweise des

[1]) Ewald, Jahrb. VII. S. 16.

[2]) Ewald a. a. O.

Jahvisten vollkommen entsprechend: an diesen erinnert auch das Piel von שלח V. 8, vgl. 3, 23, das יסף Hiph. seq. Infin. ohne ל 10. 12, ganz wie 4, 12; das ächt jahvistische מעל פני האדמה; nicht minder das ל in der Bedeutung *versus*, ganz wie in לרוח היום 3, 8 oder in לעת ערב 24, 11; endlich weist auf den Jahvisten als Verfasser wie die Siebenzahl der Wartetage 10. 12, so auch die Erwähnung des Endes der 40 Tage, unter denen keine anderen verstanden werden können, als die, von denen der jahvistische Verfasser berichtet c. 7, 12 u. 17 a.

Dass der folgende Vers 13 a bis מעל הארץ: „Und es geschah im 601sten Jahre am ersten des ersten Monats waren abgetrocknet die Wasser von der Erde" der elohistischen Grundschrift angehört hat, zeigt sofort die genaue Zeitangabe. Wenn man nun aber, soviel ich sehe, ausnahmslos [1]) den übrigen Theil von V. 13: „Und es zog Noah weg die Decke des Kastens und schaute aus und siehe! abgetrocknet war die Oberfläche des Erdbodens" ebenfalls der Grundschrift zutheilt, so meine ich, hat man diesen Verstheil doch noch nicht scharf genug betrachtet. Erstlich führt schon die ganze anschauliche und auch im Einzelnen ausmalende Schilderung in diesem Verse nicht auf den nur die grossen Hauptsachen ausführlicher zur Darstellung bringenden Verfasser der Grundschrift, sondern auf den auch Nebensachen bis ins Einzelnste berichtenden, durch Erwähnung kleinerer, an sich unbedeutender Züge, wie hier des Wegnehmens der Decke und dann des Hinausschauens, die Erzählung ausschmückenden Jahvisten. Ferner lässt auf diesen als Verfasser sofort schliessen das in der Grundschrift ganz ungebräuchliche פני האדמה. Endlich wäre denn doch, wenn V. 13—14 von einem und dem-

[1]) Vgl. Ewald a. a. O.; Hupfeld S. 185; Böhmer S. 7; ebenso Knobel, Delitzsch, Bunsen.

selben Verfasser herrührten (und V. 14 gehört allerdings wieder zur Grundschrift, wie die genaue Zeitangabe beweist), die sich alsdann ergebende Tautologie zu unerträglich und selbst beim Elohisten unerhört. Dreimal die Erwähnung, die Erde sei trocken geworden, und zweimal gar mit ganz genau denselben Worten! Dazu, hätte ein Verfasser alle drei Verstheile ursprünglich geschrieben, so würde er doch wohl sicher den zweiten Theil V. 13, b: „da zog weg Noah" etc. unmittelbar nach לחדש haben folgen lassen und gesagt haben: „Und es geschah im 601sten Jahre am ersten des ersten Monats, da zog Noah weg die Decke von dem Kasten und schaute aus und siehe! abgetrocknet war die Oberfläche des Erdbodens." Wozu noch zuvor die ganz unnütze Bemerkung: abgetrocknet waren die Wasser von der Erde? und dieses noch dazu ausgedrückt durch dasselbe Verbum חרבו? Man nehme den sich, wie wir sahen, durchaus als jahvistisch, durch absolut gar Nichts als elohistisch zu erkennen gebenden Vers 13 b heraus und man hat einen angemessenen Fortschritt; alsdann wird in V. 13 a berichtet, dass am ersten des ersten Monats des 601sten Jahres die Wasser von der Erde abgetrocknet, in V. 14 aber, dass am 27sten des zweiten Monats die Erde selber trocken geworden sei, wogegen nichts zu erinnern. Umgekehrt schliesst sich V. 13, b: „Da zog Noah weg die Decke des Kastens und schaute aus und siehe! abgetrocknet war die Oberfläche des Erdbodens" an V. 12: „Und er wartete noch sieben weitere Tage, da sandte er aus die Taube, aber nicht ferner mehr kehrte sie zu ihm zurück" auf das Vortrefflichste an. So sicher, wie nun, was auch einstimmig anerkannt, V. 15—19 der Grundschrift angehört haben, ebenso unzweifelhaft sind V. 20—22, welche die Verheissung Jahves an Noah, nie wieder ein solches Strafgericht über die Menschheit bringen

zu wollen, enthalten, aus der Schrift des Jahvisten entlehnt. Abgesehen vom Namen Jahve selber erhellt dieses wie aus der ganzen Art der Darstellung so insbesondere aus der stark anthropopathischen Vorstellung von Gott V. 21, aus der Unterscheidung von reinen und unreinen Thieren, vgl. 7, 2, aus der Erwähnung von Altären (die Grundschrift kennt in der Urzeit keine Altäre), endlich auch aus dem Sprachgebrauch, vgl. das אל לבו V. 21, wie 6, 6; יסף Hiphil seq. Infin. c. ל wie 4, 2; אדמה wie c. 2; 3; 4; 6, 5—8 u. s. w.; בעבור wie 3, 17; יצר wie 6, 6; הכות wie 4, 15; כל ימי V. 22 wie 3, 17; 6, 5; das עוד, das in den beiden letzten Versen dreimal erscheint, ist auch sonst beim Jahvisten sehr beliebt, vgl. in diesem selben Kapitel V. 10; ferner V. 12, wo es auch zweimal in demselben Verse vorkömmt; endlich c. 7, 4. Dieses Stück schloss sich nun in der ursprünglichen Schrift des Jahvisten offenbar unmittelbar an V. 13 b an, und es ist selbst nicht einmal nöthig, anzunehmen, dass dazwischen irgend eine jahvistische Bemerkung über den Ausgang aus dem Kasten ausgefallen und durch den elohistischen Bericht darüber V. 15—19 ersetzt sei. Denn abgesehen davon, dass man doch wohl alsdann in dem Stücke V. 15—19 irgend eine Spur davon anzutreffen erwarten könnte bei der sonstigen Manier des Redaktors (vgl. das oben bei c. 7 V. 8—9 Bemerkte), konnte ja das Herausgehen aus der Arche aus dem V. 20—22 Berichteten leicht erschlossen werden, und ausserdem wurde durch die noch folgende jahvistische Bemerkung c. 9 V. 18: „Und es waren die Söhne Noahs, welche aus dem Kasten herausgingen, Sem, Ham und Japhet“, welche den jahvistischen Bericht von der Fluth abschliesst (c. 9, 1—17 sind als rein elohistisch widerspruchslos anerkannt), jeglicher Zweifel an der Thatsache des Herausgehens aus dem Kasten beseitigt.

Wenn man übrigens meint, eine ebenso ausdrückliche Angabe hievon, wie sie sich in der Grundschrift fand, in der jahvistischen nicht entbehren zu können und desshalb annehmen zu müssen glaubt, dass nach V. 13 b eine derartige jahvistische Bemerkung ausgefallen und durch den elohistischen Abschnitt V. 15—19 ersetzt sei, so haben wir nichts dagegen. Auf jeden Fall kann etwas Wichtiges und Besonderes nach V. 13 b in der jahvistischen Schrift nicht gestanden haben; das würde uns nach seiner Art alles irgendwie Eigenthümliche, und wäre es selbst mit den Angaben der Grundschrift in offenbarstem Widerspruche (vgl. 7, 2 mit 6, 19), sorgfältigst aufzubewahren und auf irgend eine Weise in die Erzählung einzufügen, der Redaktor schwerlich vorenthalten haben.

Blicken wir nun auf das Ganze unserer Untersuchung über die Sinthfluthgeschichte zurück, so haben wir als nicht der Grundschrift, sondern der jahvistischen Schrift angehörig gefunden: c. 6, 5—8; 7, 1—5. 7 (8. 9). 10. 12. 16 b—17. 23; ferner c. 8, 2 b. 6—12. 13 b. 20—22; endlich c. 9, 18 a. Sondern wir nun diese aus unserm jetzigen Texte aus und stellen sie in der Weise, wie solches im Anhange geschehen, zusammen, so erhalten wir, ohne dass der Zusammenhang des Sintfluthberichtes der Grundschrift in irgend einer Weise beschädigt oder unterbrochen wäre, einen zweiten vollkommen zusammenhängenden, lückenlosen und in sich selbst verständlichen Bericht von der Fluth [1]. Vergleichen wir nun diese beiden Fluthberichte mit einander, so gewinnen wir vornehmlich hinsichtlich der Berechnung der Fluth, welche bekanntlich eine wahre crux interpretum ist und die von keinem der bisherigen Exegeten der Genesis in vollkommen

[1]) ein Resultat, das allein die vollständige Unzulässigkeit der Ergänzungshypothese ans Licht stellt.

befriedigender Weise geleistet ist, weil solches bei der gewöhnlichen Ansicht von der Entstehungsweise unseres jetzigen Sintfluthberichtes eben ein Ding der Unmöglichkeit war, ein überraschendes Resultat. Während nämlich die Grundschrift die Sintfluth berechnet nach bestimmten einzelnen Monaten des Jahres und Tagen der Monate (vgl. 7, 6. 11; 8, 4. 5. 13a. 14), erzählt die jahvistische Schrift den Verlauf derselben nur nach den allgemeinen Zeitabschnitten von sieben oder vierzig Tagen, vgl. 7, 4. 10. 12. 17; 8, 6. 10. 12. Betrachten wir dieses noch etwas näher.

Nach dem Berichte der Grundschrift begann die Fluth im 600sten Jahre Noahs, im zweiten Monate am 17ten Tage des Monats (7, 11), und es stiegen die Wasser 150 Tage lang (7, 24) $= 5 \times 30$ Tage oder 5 Monate lang, d. h. also bis zum 17ten Tage des 7ten Monates. An diesem Tage ruhte die Arche auf dem Gebirge Ararat (8, 4). Von da an fingen aber die Wasser allmälig wieder an zu fallen (8, 5a), zunächst bis zum 10ten Monate am 1sten Tage (8, 5b), also $2^1/_2$ Monate lang. Am 1sten Tage des 1sten Monates des neuen, 601sten Jahres, also drei Monate später, waren die Wasser von der Oberfläche der Erde abgetrocknet (8, 13a); am 27sten endlich des zweiten Monates dieses Jahres, also etwa 2 Monate (weniger 3 Tage) später war die Erde selber trocken. Danach hat also die Fluth im Ganzen gedauert vom 17ten Tage des 2ten Monates des 600sten Jahres bis zum 27sten Tage des 2ten Monates des 601sten Jahres, das heisst, mit einem Ueberschuss von 10 Tagen, gerade ein Jahr, nämlich 5 Monate $+ 2^1/_2 + 3 + 1^1/_2$ Monate, und 10 (12) Tage. Bei dieser Berechnung muss uns nun sofort dreierlei auffallen. Zunächst ist es in der That seltsam, dass, während sich sonst in dem Berichte der Grundschrift nur die specielle Angabe nach Tag und Monat findet, Kap. 7, 24

eine allgemeine. zusammenfassende Angabe der Dauer eines Theiles der Fluth erscheint, indem dort das Steigen der Fluth auf 150 Tage berechnet wird. Nicht minder muss es auffallen, dass der Anfang der Fluth auf den 17ten des 2ten Monates gesetzt wird, während das Ende derselben, gewiss nicht zufällig, gerade mit dem Ende des Jahres zusammenfällt; am 1sten des neuen Jahres sind die Wasser abgetrocknet. Endlich erregt auch das unsere Aufmerksamkeit, dass, während der Anfang der Fluth auf den 17ten des 2ten Monates gesetzt wird, das vollkommene Beendigtsein der Fluth erst am 27sten des 2ten Monates folgenden Jahres eintritt, so dass also die Dauer eines Jahres noch um 10 Tage überschritten wird. Was nun den ersten Punkt betrifft, so wird die Angabe, dass das Steigen der Fluth gerade 150 Tage gedauert habe, abgesehen davon, dass sich sonst nirgends in der Fluthgeschichte der Grundschrift eine solche zusammenfassende Zahlenangabe findet, schon dadurch verdächtig, dass, nehmen wir sie heraus, die Berechnung der Fluth in der Grundschrift ganz dieselbe und vollkommen eben so deutlich und bestimmt bleibt, wie vorher. Nun meinen wir nicht etwa, dass sie ein späteres Einschiebsel wäre, daran hindert schon die Zurückbeziehung auf dieselbe 8, 3; vielmehr glauben wir im Gegentheil, dass sie ein Rest ist von einer anderen und zwar älteren Vorstellung von der Dauer der Fluth, die nämlich dieselbe berechnete nach einem 150tägigen Steigen und einem 150tägigen Fallen der Wasser, so dass die Fluth im Ganzen gewährt habe 2 × 150 = 300 = 10 × 30 Tage, d. i. 10 Monate. Halten wir dieses fest, so meinen wir, erklärt sich auch der Umstand, dass die Fluth nach unserem Berichte gerade im zweiten Monate des Jahres beginnt, während das eigentliche Ende der Fluth mit dem Ende des Jahres zusammenfällt. Sollte nämlich

bei einer Berechnung der Fluth auf 300 Tage das Ende der Fluth zusammenfallen mit dem Ende des Jahres; so musste die Fluth etwa beginnen mit dem 1sten des dritten Monates, und wir zweifeln nicht, dass dieses die allerälteste Vorstellung war. Weil nun aber der zweite Monat, der in älterer Zeit in den Herbst d. i. die Regenzeit fiel, der eigentliche Regenmonat war [1]), in welchem am natürlichsten die Sintfluth begann, so rückte man später den Anfang der Fluth in den zweiten Monat, freilich bloss bis in seine letzte Hälfte, vor und verlegte den Anfang der Fluth auf den 17ten des zweiten Monates, behielt aber die Bestimmung des Endes der Fluth als zusammenfallend mit dem Ende des Jahres nach der alten Tradition bei. Wahrscheinlich mit dieser Umgestaltung der älteren Vorstellung hängt und fällt zusammen die Ausdehnung der Dauer der Sintfluth auf ein Jahr, wie wir sie jetzt in der Grundschrift concipirt vorfinden. Aber wie wenig ursprünglich solches ist, kann man noch deutlich aus der gezwungenen Art sehen, wie jetzt die noch überschüssigen 1½—2 Monate ausgefüllt oder vielmehr nicht ausgefüllt werden durch das vollkommene Trockenwerden der Erde, nachdem schon am 1sten des Jahres die Wasser von der Oberfläche der Erde abgetrocknet waren. In Bezug endlich auf den Punkt, dass unser Bericht das Ende der Fluth statt auf den 17ten auf den 27sten des 2ten Monates setzt, glaube ich, hat Ewald das Richtige gesehen, wenn er diese Differenz daraus erklärt, dass der Verfasser des Buches der Ursprünge oder der Grundschrift, indem er das Ende der Fluth auf den 27sten des 2ten Monates des folgenden Jahres verlegte, damit ein volles Sonnenjahr als deren Dauer setzen und die Rechnung nach Mondmonaten,

[1]) Vgl. Ewald, Jahrb. VII. S. 8.

welche er zu Grunde legt, mit der des Sonnenjahres ausgleichen wollte [1]).

Können wir so in der Grundschrift zwei verschiedene Vorstellungen von der Dauer der Sintfluth, welche in derselben in einander verschmolzen sind, noch ganz deutlich unterscheiden, so überliefert endlich die jahvistische Schrift noch eine dritte Art der Berechnung jenes Ereignisses, nämlich nach den grossen runden Abschnitten von sieben oder vierzig Tagen. Nach einer 7tägigen Frist (dem Elohisten ganz unbekannt), tritt die Sintfluth ein V. 10, indem 40 Tage und 40 Nächte ein Platzregen auf die Erde niederfällt V. 12. Nach Verlauf dieser 40 Tage 8, 6, also nach Aufhören des Regens, sendet Noah den Raben aus, welcher hin und herflog, bis dass die Wasser von der Erde abtrockneten V. 7. Wenn es nun V. 10 heisst: „Und er (Noah) wartete noch sieben andere Tage“, so ist hieraus mit Nothwendigkeit zu schliessen, dass er vorher schon einmal sieben Tage gewartet haben muss. Eine solche Angabe finden wir nun zwar vor 8, 8, wo sie stehen müsste, nicht; dass eine solche aber hier wirklich gestanden hat, kann bei dem Wortlaute von V. 10 nicht zweifelhaft sein, und wir nehmen desshalb keinen Anstand vor 8, 8, nicht sowohl, mit Ewald [2]), ein ויהי מקץ שבעת ימים, als vielmehr unter Vergleichung von V. 10 ein ויחל שבעת ימים „Und er wartete sieben Tage“ einzufügen. Sieben Tage also, nachdem er den Raben ausgeschickt, sendet er die Taube zum ersten Male aus V. 8, und da sie zurückkehrt, nach abermal 7 Tagen zum zweiten Male V. 10, endlich nach wieder 7 Tagen sendet er sie zum dritten Male aus V. 12. Wenn nun Hupfeld meint, ein 40tägiges Steigen und ebenso ein 40tägiges Fallen

[1]) Jahrb. VII. S. 9.

[2]) Jahrb. VII. S. 17. Anm. 1.

der Wasser annehmen zu müssen [1]), so erscheint solches durchaus unstatthaft. Denn es steht ausdrücklich c. 7 V. 11, dass nach Ablauf der 7tägigen Frist die Sintfluth (המבול) da war; wenn es also V. 17 heisst: die Sintfluth habe 40 Tage gedauert, so kann hiermit keine andere Sintfluth gemeint sein, als die, deren Beginn V. 10 berichtet war; und wenn V. 12 erzählt wird, dass der Platzregen 40 Tage angehalten habe, so hat man diess nicht so zu verstehen, als ob durch diesen Regen erst die Fluth selber herbeigeführt wäre, sondern in diesem gewaltigen Regen bestand eben die Fluth; גשם und מבול sind insofern identisch und decken sich. Das מקץ ארבעים יום c. 8, 6 bezieht sich nicht auf neue 40 Tage des Abnehmens der Fluth; von einem solchen Abnehmen der Fluth in weiteren 40 Tagen steht im Texte kein Wort. Unter den c. 8 V. 6 genannten 40 Tagen können ebenso wenig andere 40 Tage gemeint sein, als unter den 8, 3 erwähnten 150 Tagen andere 150 Tage zu verstehen sind, als die, von denen c. 7, 24 die Rede war. Hätte der Verfasser andere, weitere vierzig Tage verstanden wissen wollen, so hätte er sicher ein אחרים hinzugefügt, genau wie er solches gethan V. 10 u. 12. Es schloss sich vielmehr an 7, 17 unmittelbar c. 8, 2b: „Da ward gewehret dem Regen“. Und nun fährt die Erzählung gleichsam von Neuem anhebend fort 8, 6: „Und es geschah am Ende der 40 Tage“, nämlich der vierzig Tage, von denen eben die Rede gewesen, d. h. der vierzig Tage der Fluth. Auf den Bericht von dem Aufhören des 40tägigen Regens d. i. der 40tägigen Fluth 8, 2b folgt sofort V. 6 die Beschreibung des stufenweisen Abnehmens der Fluth in einem dreimaligen Siebend von Tagen (V. 6—12): erst nach Ablauf des dritten Siebend von Tagen kehrt die ausgesandte Taube nicht wieder; erst

[1]) Quellen der Gen. S. 135. 136.

nachdem das dritte Siebend verstrichen, ist das Trockenwerden der Erde vollendet.

So können wir in unserem jetzigen Texte noch auf das Deutlichste drei ursprünglich ganz verschiedene Vorstellungen von der Dauer der Fluth unterscheiden. Die älteste Vorstellung berechnete dieselbe auf ein 5monatliches Steigen und ein eben so lange währendes Fallen der Wasser und liess zugleich das Ende der Fluth zusammenfallen mit dem Ende des Jahres. Diese Ansicht ward nun vom Verfasser der Grundschrift oder des Buches der Ursprünge in der Weise fortgebildet, dass die ganze Dauer der Fluth berechnet ward gerade auf ein Jahr. Dass Solches aber Nichts weiter war als eine Fortbildung jener älteren Vorstellung, ergiebt sich, wie bemerkt, klar daraus, dass diese jüngere ganz wie die ältere das eigentliche Ende der Fluth zusammenfallen lässt mit dem Ende des Jahres, während die noch übrige Zeit, der in das folgende Jahr noch hinüberragende Theil des Fluthjahres nur mit Mühe ausgefüllt wird. Eine ganz eigenthümliche Ansicht von der Dauer der Sintfluth überliefert uns endlich drittens noch die Schrift des Jahvisten, die dieselbe nur nach den runden Angaben von 7 oder 40 Tagen berechnet. Nach einer 7tägigen Frist beginnt die Fluth mit einem Platzregen, der 40 Tage lang anhält und Alles überschwemmt. Nach Ablauf dieses Zeitraumes von 40 Tagen beginnen die Wasser zu verlaufen in drei Absätzen von je 7 Tagen; nach Verfluss des letzten Siebend von Tagen war die Erde trocken.

Dieser jahvistische Bericht von der Fluth erhält nun, wie schon oben bemerkt, seinen Abschluss durch c. 9, 18a: „Und es waren die Söhne Noahs, welche herausgingen aus dem Kasten, Sem, Ham und Japhet.“ Aus der Art, wie hier von den Söhnen Noahs berichtet wird, werden

wir gewiss mit Recht schliessen, dass vorher von diesen Söhnen im Einzelnen in der jahvistischen Schrift noch nicht die Rede gewesen, dass ihre Namen in derselben noch nicht angeführt waren, wie das auch sowohl zu 6, 8, als zu 7, 7 stimmt [1]). Dagegen verräth sich Vers b „das ist der Vater Kanaans" durch die Geflissentlichkeit, mit der dieses bemerkt wird (offenbar nur, um sofort auf die Erzählung V. 20—27 vorzubereiten), als einen Zusatz des Redaktors. Als einen solchen giebt sich auch die, an sich ganz überflüssige und gar nicht hiehergehörige, Bemerkung V. 19, wie sich dieses weiter bestätigt durch das hier zum ersten Male auftretende Verbum פוץ, welches von der Grundschrift ebenso wenig gebraucht zu werden pflegt, wie von der jahvistischen Schrift; sie haben statt dessen פרד, vgl. 2, 10; 10, 5. 32; 13, 9. 11; erstere auch הבדיל c. 1, 4. 6. 7.

Bei dem Stücke c. 9, 20—27, welches von dem Weinbaue Noahs, dem schamlosen Benehmen Hams und der Verfluchung Kanaans handelt, könnte man zunächst zweifelhaft sein, ob dasselbe dem Jahvisten oder dem Redaktor zuzutheilen sei. Das אדמה könnte an ersteren denken lassen; allein dieses Wort kann wohl in die Wagschaale fallen bei dem Urtheile darüber, ob ein Stück der Grundschrift zugehöre oder nicht; dagegen giebt es dafür, ob ein solches dem Jahvisten oder aber dem Redaktor zuzutheilen, kein sicheres Kriterium ab; denn auch der Redaktor bedient sich dieses Wortes neben ארץ, wie das Stück Gen. 6, 1—4 beweist. Dazu aber konnte hier auch eigentlich ארץ gar nicht wohl gebraucht werden; denn der Verfasser dieses Stückes will offenbar V. 20 nicht sagen, dass Noah ein Mann der Erde, etwa ein „Erdensohn"

[1]) Das schlagendste Gegenstück liefert aus der Grundschrift 7, 13 vgl. mit 5, 32; 6, 10.

gewesen, sondern er will durch איש האדמה unzweifelhaft den Noah als einen **Landmann**, als einen **Ackerbauer** bezeichnen, als einen Bebauer des **Erdbodens**: dieser aber heisst im Hebräischen eben אדמה. Sonstige Spuren aber eines specifisch jahvistischen Sprachgebrauchs finden sich nicht, und neben dem Gottesnamen Jahve lesen wir auch **Elohim** V. 27. Dagegen führt auf den Redaktor sofort gleich das הֵחֵל V. 20, womit gerade der Redaktor ganz besonders gern seine Einschaltungen einleitet, so 6, 1 und (wie wir sofort sehen werden) 10, 8; vgl. auch das הוחל c. 4, 26. Dazu passt der ganze Inhalt sehr wenig zu der hohen Vorstellung, welche nach 7, 1 offenbar der Jahvist von Noah hatte. Ueberhaupt versetzt uns das Stück in einen ganz anderen Sagenkreis über Noah. Denn wenn es V. 20 heisst: „Da begann Noah, der **Landmann**, zu pflanzen einen Weinberg", so giebt sich das Epitheton „der Landmann איש האדמה" als eine ebenso stehende Beifügung, wie das הנביא in נתן הנביא „Nathan der Prophet", I. Kön. 22. 23, oder wie das הכהן in צדוק הכהן I. Kön. 1, 32. 34. 38; I. Chron. 25, 6; vgl. אברם העברי Gen. 14, 13; besonders gehört hieher auch noch die Bezeichnung Moses als איש האלהים „Mann Gottes" Deut. 33, 1; Jos. 14, 6; I. Chron. 23, 14 u. a. Wie aber der Beiname איש האלהים „Mann Gottes" bei Mose sich nur erklärt bei einer reichen Tradition über denselben, welche gleichsam in diesen Ausdruck zusammengefasst wird, so lässt auch der Umstand, dass Noah hier so kurz als „der Landmann", gleichsam als der Landmann κατ' ἐξοχήν bezeichnet wird, auf einen einst viel reicheren Sagenkreis schliessen, in welchem Noah eben als der Begründer der Kultur, als der Anfänger des Ackerbaues, insonderheit des Weinbaues gefeiert wurde [1]). Wie sich aber sonst weder

[1]) Die Uebersetzung **Knobels** Gen. 2. Ausg. S. 101: „Und Noah

in der elohistischen noch in der jahvistischen Schrift eine Spur von dieser Auffassung der Person des Noah findet, so ist überhaupt unsere Erzählung das einzige Stück, welches von der Sage über Noah als den Begründer der Kultur sich erhalten hat. Aus Allediesem können wir nun aber anderseits mit Sicherheit schliessen, dass dieser Abschnitt c. 9, 20—27 ursprünglich ebenso wenig in der jahvistischen wie in der elohistischen Schrift gestanden haben kann. Wie die Sprache, führt auch der Inhalt auf einen **anderen** Verfasser, eben auf den **Redaktor**, bei dem natürlich auch das אלהים V. 27 nicht weiter auffällt, vgl. oben S. 122 ff.

Das folgende 10te Kapitel nimmt eine in mancher Beziehung eigenthümliche Stellung ein. Dass dasselbe bereits in der Grundschrift gestanden, haben wir schon in der ersten Abhandlung nachgewiesen [1]). Wir sparten uns dort die Erörterung über das in diesem Kapitel herrschende ילד bis hieher auf und wollen desshalb darauf jetzt noch mit einigen Worten eingehen. So wenig, wie wir sahen, daran gerechter Anstoss zu nehmen, dass in diesem Kapitel sich durchaus gar keine Altersangaben finden, so muss allerdings der Umstand in einem elohistischen Stücke befremden, dass statt des in den Genealogien der Grundschrift sonst ausschliesslich gebrauchten Hiph. הוליד, vgl. c. 5.

fing an als Landmann d. h. er fing an ein Landmann zu sein" ist sprachlich nicht zu rechtfertigen; hätte der Verfasser dieses ausdrücken wollen, so würde er sicher ein להיות dem איש האדמה vorausgeschickt haben, vgl. 10, 8. Ueberhaupt ist diese gezwungene Erklärung der Worte offenbar nur hervorgegangen aus einer Verkennung des wahren Sachverhaltes hinsichtlich des Verhältnisses unseres Stückes sowohl zu der jahvistischen Schrift, als zu dem ganzen urgeschichtlichen Sagenkreise.

[1]) Vgl. oben S. 38.

6, 9 ff.; 11, 10 ff. u. s. w., sich hier das Qal ילד findet. In der That, dass der Elohist sollte von seiner sonstigen Redeweise hier abgegangen sein, ist kaum anzunehmen. Wenn nun aber anderseits das Stück unverkennbare Spuren davon an sich trägt, dass es schon in der Grundschrift gestanden, wie es ja denn im Organismus der ganzen elohistischen Schrift mit Nothwendigkeit verlangt wird, so werden wir uns in der That nach einer anderen Erklärung dieser seltsamen Erscheinung umsehen müssen. Nun ist es, wenn wir den Stammbaum des 10ten Kapitels, die sogenannte Völkertafel, schärfer ins Auge fassen, schon an sich wenig wahrscheinlich, dass dieselbe vom Verfasser der Grundschrift sollte so ganz neu concipirt sein, wie solches bei den übrigen Genealogien anzunehmen Nichts im Wege steht. Wir meinen desshalb, dass der Verfasser der Grundschrift dieses Völkerverzeichniss selber bereits vorgefunden und es nur am geeigneten Orte in sein Werk eingefügt, zugleich aber auch mit einigen Zusätzen versehen habe. Dahin rechne ich zuerst V. 1, welchen der Verfasser der Grundschrift schwerlich so schon vorgefunden hat. Wie das „Und dieses sind die Tholedoth der Söhne Noahs, Sem, Ham und Japhet“ unstreitig von ihm herrührt, so ist sicher auch das: „und es wurden ihnen Söhne geboren nach der Fluth“ erst von ihm vorgesetzt, wie sich dieses theils aus dem אחר המבול, das ja nur, wenn schon vorher von einer solchen Fluth die Rede gewesen, Sinn hat, vgl. 11, 10, theils aus dem ויולדו להם בנים ergiebt, welches ganz an das ויולד בנים וגו c. 5 erinnert. Nicht minder rühren erst von dem Elohisten her die Bemerkungen V. 5. 19. 20. 30—32 und wahrscheinlich auch 29 b; der Elohist liebt auch sonst solche kleinere Erweiterungen in seinen genealogischen Verzeichnissen, vgl. 5, 24. Dass sie aber nicht etwa vom

Jahvisten oder dem Redaktor herrühren [1]), ergiebt sich theils aus dem in ihnen vorkommenden משפחות, theils aus dem eigenthümlichen Gebrauche des ב [2]), theils aus der Umständlichkeit und Breite der Darstellung.

In diesem Kapitel finden sich nun aber noch andere Einschaltungen, die sich wie durch den Gebrauch des Namens Jahve so auch durch andere, sprachliche und sachliche, Eigenthümlichkeiten als nicht ursprünglich zur Grundschrift gehörig ausweisen. Dahin gehört zunächst der grössere Abschnitt über Kusch V. 8—12. Dass diess überhaupt ein späterer Zusatz ist, erhellt schon daraus, dass, während offenbar V. 6. 7 unter Kusch das Volk der Kuschäer zu verstehen, hier plötzlich Kusch als eine Einzelperson, als ein berühmter Held erscheint. Es kann die Frage entstehen, ob das Stück vom Redaktor herrühre, oder aber aus der Schrift des jahvist. Erzählers stamme; für Letzteres hat sich Böhmer neuerdings entschieden [3]), wie wir meinen, mit Unrecht. Auf den Redaktor führt schon das החל V. 8, vgl. 6, 1; 9, 20; 4, 26; nicht minder die Bezeichnung des Kusch als eines גביר, vgl. 6, 4 und unsre Bemerkung dazu in der zweiten Abhandlung S. 111. Nun aber etwa mit Böhmer V. 8b von 9—12 loszutrennen, scheint unstatthaft; V. 9 schliesst sich durch das הוא auf das Engste an V. 8 an; V. 8—12 sind ein durchaus einheitliches Ganzes. Ist also V. 8 vom Redaktor, so muss auch V. 9—12 von demselben herstammen, wofür auch noch das vollständig Beiläufige dieser ganzen Notiz spricht. Einen weiteren Zusatz des Redaktors, meine ich, müssen wir anerkennen in V. 18b: „und nachher trennten sich (breiteten sich aus) die Kanaanäer". Man sieht gar nicht

[1]) Böhmer a. a. O. S. 158.

[2]) worauf Knobel, Gen. 2. Ausg. S. 103 aufmerksam macht.

[3]) a. a. O. S. 157; nur V. 8b soll vom Redaktor herrühren.

ein, was diese Bemerkung hier soll: dass die Kanaanäer sich trennten, ergiebt sich ja aus dem vorher Bemerkten ebenso sehr von selbst, wie sich solches bei den übrigen Völkern z. B. bei den von Mizraim (Aegypten) abgeleiteten ganz von selber versteht. Und worauf soll sich das אחר nachher beziehen? — Man könnte meinen, der Zusatz sollte dazu dienen, um zu V. 19 überzuleiten, wo die Wohnsitze der Kanaanäer angegeben werden; allein vergleichen wir den auf ein Haar ähnlichen Fall V. 29. 30, so finden wir da eine solche Bemerkung nicht. Nehmen wir nun endlich noch hinzu, dass die Wurzel פוץ beim Elohisten gar nicht gebräuchlich, dass sie sich dagegen gerade beim Redaktor auch sonst findet, vgl. oben c. 9, 19, so werden wir keinen Anstand nehmen, diesen Vers dem Verfasser der Gen. zuzuschreiben, der sich dann natürlich aus der Grundschrift auch das משפחות aneignen konnte. Nicht minder verräth sich durchaus als ein späteres Einschiebsel des Redaktors V. 21. Dass dieser V. nichts Ursprüngliches sein kann, ergiebt sich schon aus dem Umstande, dass, nehmen wir ihn heraus, die Genealogie vollständig unbeschädigt, durchaus dieselbe bleibt. Den Redaktor bekundet aber schon das (ולשם) ילד גם הוא, welches wir ganz so schon oben bei dem Redaktor fanden c. 4, 26; nicht minder weist die Bezeichnung des Sem als des אחי יפת הגדול zurück auf die Benennung des Ham als des בן הקטן c. 9, 24, ebenfalls beim Redaktor. Offenbar ist diese ganze Bemerkung hier vom Redaktor nur gemacht, um schon hier auf den Sem und seine für die Heilsgeschichte so wichtige und bedeutsame Nachkommenschaft ganz in derselben Weise aufmerksam zu machen, wie er die Erzählung c. 9, 20—27 vorbereitete durch die geflissentliche Hervorhebung der Abstammung des Kanaan vom Ham c. 9 V. 18 b. Ob nicht auch V. 25 erst vom Redaktor

in diese Form gebracht ist, wagen wir nicht zu entscheiden; die Namenserklärung, sowie das ילד, nicht minder überhaupt die im Vergleich mit den übrigen Gliedern der genealogischen Tafel ganz unregelmässige Form dieses Gliedes lassen allerdings auf den Redaktor schliessen; eine in etwas umgestaltende Hand möchte sich wohl kaum verkennen lassen.

Das letzte hier in Betracht kommende Stück der Urgeschichte ist Gen. 11, 1—9, welches vom Thurmbau zu Babel und der Verwirrung der Sprachen handelt. Es könnte sehr einladend sein, diesen Abschnitt dem Verfasser der jahvistischen Schrift beizulegen, da man alsdann gewissermaassen einen Ersatz für das Fehlen einer Völkertafel in der jahvistischen Schrift erhalten würde. Denn etwa mit Hupfeld [1] zu meinen, dass sowohl Gen. c. 10, als Gen. c. 11, 1—9, dass beide Stücke vom Verfasser der Jahveurkunde herrührten, in dieser ursprünglich gestanden hätten, geht schon desshalb nicht an, weil in Verbindung mit c. 10 diese Erzählung von der Völkertrennung und Sprachenverwirrung nur dann Sinn hätte, wenn sie eben vor c. 10 ihren Platz hätte; Cap. 10 berichtet ja bereits die Folgen der Völkertrennung. Zuvörderst ist Gottes Rathschluss, die Völker hinfort in der Welt zu zerstreuen und ihre Sprachen zu verwirren, zu berichten und seine Ausführung im Allgemeinen anzugeben (c. 11, 1—9), erst dann hat auch die Angabe der Folgen dieses göttlichen Rathschlusses im Einzelnen, die Aufzählung der in Folge dieses Rathschlusses entstandenen einzelnen Völker der Erde nach ihren Sprachen, Wohnsitzen u. s. w. Sinn und Verstand. Nun aber gar zu meinen, der Redaktor d. i. der Verfasser unserer Genesis habe etwa eine Umstellung dieser beiden unsprünglich in umgekehrter Weise

[1]) Quellen der Gen. S. 187. 188.

auf einander folgenden Stücke vorgenommen [1]), wäre denn doch zu gewagt; ein Grund zu einem solchen Verfahren ist platterdings nicht einzusehen. Da wir nun aber zu dem Resultate gekommen sind, dass Gen. 10 bereits in der Grundschrift gestanden, so wäre noch eine andere Möglichkeit denkbar, die nämlich, dass das Stück ursprünglich zu der jahvistischen Schrift gehört und sich unmittelbar an den ächt jahvistischen Vers 9, 18 a angeschlossen habe; nachdem nun der Verfasser der Genesis, so könnte man weiter denken, dort das Stück 9, 20—27 über Noahs Weinbau u. s. w. eingeschaltet habe, wodurch also das Stück über die Völkertrennung von 9, 18 a einmal losgerissen sei, habe derselbe jetzt, um an die Angabe von dem Ausgange der Söhne Noahs aus dem Kasten und den elohistischen Bericht vom Tode Noahs auch gleich die elohistische Stammtafel c. 10 anzureihen, das in Frage stehende Stück hinter Kap. 10 geschoben, ohne freilich zu bedenken, dass es da im ganzen Zusammenhange höchst unpassend stehe. Allein eben gegen diese Annahme, dass das Stück ursprünglich in der Jahveurkunde gestanden, erheben sich in der That die gewichtigsten Bedenken. Zunächst muss schon das auffallen, dass unter den fünf Malen, dass in diesen wenigen Versen der Erde Erwähnung geschieht, sich niemals das jahvistische Lieblingswort אדמה findet, sondern ausschliesslich nur ארץ, nämlich V. 1 (das ארץ in V. 2 gehört natürlich hier nicht her), V. 4. 8. 9 (2 Mal); nicht einmal nach vorausgehendem על פני כל, wo sonst beim Jahvisten fast ausnahmslos האדמה folgt, steht hier dieses specifisch jahvistische Wort, vgl. V. 4. 8. 9. Ferner wird in diesem Stücke, um den Begriff Trennen zu bezeichnen, ausschliesslich (3 Mal, nämlich V. 4. 8. 9) das Wort gebraucht, welches

[1]) Hupfeld a. a. O.

wir nie in der jahvistischen, sowie ebenso wenig in der Grundschrift, wohl aber beim Redaktor fanden, nämlich das Verbum פּוּץ, vgl. 9, 19; 10, 18b. Nicht minder treffen wir hier wieder das gerade beim Redaktor so beliebte הֵחֵל V. 6, vgl. 6, 1; 9, 20; 10, 8. Noch auf eine Erscheinung sprachlicher Art mache ich aufmerksam. Gerade in den dem Redaktor zuzuweisenden Stücken findet sich besonders häufig jene Eigenthümlichkeit der Aussprache, dass bei Verbis med. voc. und med. gem. der lange Vocal nach dem ersten Radical zu einem blossen Schwa corrumpirt wird, vgl. נָפְצָה statt נָפֹצָה 9, 19; נָזְמוּ statt נָזֹמּוּ V. 6; נָבְלָה statt נָבֹלָה 11, 7 [1]; die scheinbare Ausnahme נָפֹצוּ 10, 18 erklärt sich sofort aus dem an jener Stelle stehenden starken Hebungsaccente. Nehmen wir nun noch hinzu, dass gerade in diesem Stücke V. 2, wie in c. 10, 8—12, sich die Bezeichnung „Land Sinear" für die Landschaft Babylonien findet [2]), so dürfte die Richtigkeit des Schlusses, dass auch das Stück Gen. 11, 1—9 ursprünglich nicht in der jahvistischen Schrift gestanden habe, dass es also erst vom Redaktor hier eingefügt sei, kaum länger beanstandet werden können.

Blicken wir nun auf unsere Untersuchung im Ganzen zurück, so fanden wir zunächst eine Reihe jahvistischer Stücke, welche sowohl was den Inhalt als was die Form anbetrifft auf das Engste zusammengehören; ja die, wieder in ihre ursprüngliche Verbindung gebracht, ein zusammenhängendes, lückenloses Ganzes geben, das

[1]) Vgl. überhaupt über diese Formen Ewald, Lehrb. 6. Ausg. § 193, c. Olshausen, Lehrb. der hebr. Sp. 1861. S. 520. 592.

[2]) Vgl. Knobel, Völkertafel d. Gen. Giessen 1850. S. 340. Die Bezeichnung ist sonst ziemlich selten; sie erscheint noch Gen. 14, 1 und Jos. 17, 21 in Stücken, die nach allen Spuren demselben Concipienten, wie die oben besprochenen, zuzuschreiben sind.

durchaus parallel der Erzählung der Grundschrift die biblische Urgeschichte überliefert bis zum Ende der Sintfluth. Es beginnt diese Darstellung mit der Schöpfung des Menschen; anzunehmen, dass dieser jahvistische Bericht ursprünglich wie die Grundschrift Kap. 1, 1—2, 4 eine Schöpfungsgeschichte auch des Himmels und der Erde habe geben wollen, ist durch Nichts begründet; sie wollte nur eine Geschichte der Menschheit sein, und aus der Entstehungsgeschichte von Himmel und Erde fügte sie nur soviel bei, c. 2, 4 b—6, als zum Verständnisse ihres Berichtes von der Schöpfung des Menschen ihr nöthig zu sein schien. An die Geschichte von der Erschaffung des Menschen c. 2 reiht sie die Erzählung vom Falle der Protoplasten und ihrer Austreibung aus dem Paradiese c. 3. Weiter schildert sie c. 4, 1—24; 5, 29 die steigende Verderbniss der in die Sünde gefallenen Menschheit und motivirt hierdurch den Rathschluss Gottes einer gänzlichen Vertilgung der entarteten Geschöpfe bis auf den Einen, den er auserwählte, bis auf Noah, der Gnade fand in den Augen Jahves c. 6, 5—8. Von c. 7 an beschreibt sie dann das Eintreten und den Verlauf dieses Gottes-, dieses Vertilgungsgerichtes selber. Jahve befiehlt dem Noah, hineinzugehen in den Kasten [1], weil er ihn gerecht erfunden im damaligen Geschlechte c. 7 V. 1. Von allen reinen Thieren soll er sieben Paar, von allen unreinen ein Paar in den Kasten aufnehmen, um so Samen am Leben zu erhalten V. 2—3. Nach einer Frist von sieben Tagen will Gott regnen lassen auf die Erde 40 Tage und 40 Nächte lang und so vertilgen alle geschaffenen Wesen von der Oberfläche des Erdbodens V. 4. Und Noah that ganz so, wie ihn Jahve geheissen V. 5. So ging er hinein in den

[1]) התבה c. art., wie הנחש 3, 1; הערב 8, 7; היונה 8, 8 vgl. oben S. 144.

Kasten sammt seinen Söhnen und seinem Weibe und den Weibern seiner Söhne, sammt den reinen und unreinen Thieren, fliehend vor der Fluth V. 7—9. Und Jahve schloss hinter ihm zu 8, 16 b. Nach Verlauf der siebentägigen Frist trat die Sintfluth ein 7, 10, und ein Platzregen fiel auf die Erde 40 Tage und 40 Nächte lang V. 12, und es währte die Sintfluth auf der Erde 40 Tage lang V. 17. Und es vertilgte Jahve alle lebendigen Wesen von der Oberfläche des Erdbodens, und nur Noah blieb übrig und wer mit ihm in dem Kasten V. 23. Dann ward gewehret dem Platzregen vom Himmel her 8, 2b, und es geschah am Ende der 40 Tage, da öffnete Noah das Fenster des Kastens und sandte aus den Raben, welcher hin und wieder flog, bis dass abgetrocknet die Wasser von der Erde V. 6. 7. Und nach Verlauf von 3 Mal sieben Tagen, nachdem er 3 Mal die Taube ausgesendet V. 8—12, da nahm Noah die Decke des Kastens weg und schaute aus und siehe! abgetrocknet war die Oberfläche des Erdbodens V. 13 b. Und es bauete Noah Jahve einen Altar und opferte ihm Brandopfer; Jahve aber nimmt das Opfer wohlgefällig an und sichert dem Noah zu, nie wieder die Erde zu verfluchen und nie mehr hinfort solch ein allgemeines Vertilgungsgericht über die Erde zu verhängen V. 20—22. Die Söhne Noahs aber, welche aus dem Kasten herausgingen, waren Sem, Ham und Japhet 9, 18 a.

Man sieht, wie in dieser Darstellung der Urgeschichte der vollkommenste Zusammenhang und zugleich der stetigste und planmässigste Fortschritt ist. Vergleichen wir dieselbe nun mit dem Berichte von den Anfängen der Geschichte der Menschheit, welcher uns in der Grundschrift aufbewahrt ist, so besteht der wesentlichste Unterschied beider offenbar darin, dass, während die Grundschrift die Geschichte der Urzeit in ein bestimmtes chronologisches Fach-

werk bringt und dieselbe uns überliefert nach scharf begrenzten Abschnitten, nach grossen welthistorischen Epochen: diejenige Schrift, deren ersten Theil wir so eben zur Darstellung gebracht haben, nicht sowohl auf chronologische Genauigkeit in der Darstellung der Thatsachen abzielt, als vielmehr ihr Augenmerk richtet auf die innere Entwicklungsgeschichte der Menschheit, welche sie von einem höheren, vom prophetischen Standpunkte aus betrachtet und beleuchtet. Da diese verschiedene Behandlung des Stoffes sich auch in den späteren Theilen der Schriften, deren erste wir hier betrachten, sich geltend macht, dieser Unterschied eben ein durchgehender und durchgreifender, man kann sagen constitutiver ist, so bezeichnen wir passend diejenige Schrift, deren ersten Theil wir im Vorhergehenden wiederherzustellen versucht haben, als die Schrift des prophetischen Erzählers im Gegensatze zur Grundschrift oder der Schrift des annalistischen Erzählers.

Werfen wir nun noch einen Blick auf diejenigen der gewöhnlich als jahvistisch bezeichneten Stücke, welche wir als nicht von einerlei Beschaffenheit mit den so eben betrachteten aus sprachlichen und sachlichen Gründen von denselben zu scheiden und einem besonderen Verfasser, eben dem Verfasser unserer Genesis selber oder dem Redaktor zuzuweisen uns genöthigt sahen. Es sind dies die Stücke c. 4, 25. 26; 6, 1—4; 9, 18 b. 19; 9, 20—27; 10, 8—12. 18b. 21; 11, 1—9. Vergleichen wir diese Stücke mit einander, so findet zwischen ihnen zunächst rücksichtlich der Sprache eine auffallende Uebereinstimmung statt. Die Stücke lieben das Verbum החל 6, 1; 9, 20; 10, 8; 11, 6; vgl. 4, 26; פוץ 9, 19; 10, 18; 11, 4. 8. 9; vgl. גבור 6, 4; 10, 9; שם in der Bedeutung Ruhm 6, 4; 9, 27; 11, 4. Während ferner

in den Abschnitten aus der Schrift des prophetischen Erzählers zur Bezeichnung der Erde ganz besonders gern אדמה gebraucht wird, findet sich in den eben aufgezählten Stücken nicht bloss neben אדמה ebenso häufig auch ארץ, sondern in einigen derselben 10, 8—12; 11, 1—9 erscheint sogar nur ארץ, nie אדמה (vgl. oben S. 162). Auch sonst geht durch sie ein eigenthümlicher Sprachgebrauch hindurch, vgl. das גמ הוא 4, 26; 10, 21; die Bezeichnung der Söhne Noahs als ältere und jüngere (הגדול und הקטן) c. 9, 24; 10, 21. Hinsichtlich des Inhaltes dieser Stücke tritt uns die merkwürdige Erscheinung entgegen, dass derselbe offenbar einer ganz anderen geistigen Sphäre entstammt, als der des prophetischen Erzählers; es geben sich diese Stücke als aus einem ganz anderen Vorstellungs-, ganz anderen Sagenkreise hervorgegangen. Wie der Name בני האלהים, so ist auch die ganze Sage von den Gottessöhnen und ihrer Vermischung mit den Töchtern der Menschen c. 6, 1—4 der jahvistischen Schrift vollkommen unbekannt; auch nicht eine Spur findet sich von derselben bei dem prophetischen Erzähler. Ebenso wenig berichtet Dieser irgend etwas von den Riesen und Helden, von denen jene Stücke zu erzählen wissen c. 6, 4; 10, 8. 9. Auch die Vorstellung von Noah als dem Begründer der Kultur des Bodens, insonderheit des Weinbaues, liegt ganz ausserhalb des Ideenkreises des prophetischen Erzählers. Wie dagegen anderseits diese Stücke unter sich hinsichtlich ihres Inhaltes in mannigfacher Beziehung stehen, beweist die Vorstellung von den Riesen und Helden in der Urzeit c. 6, 4; 10, 8. 9; beweist auch die genaue Bekanntschaft, die sich in einigen dieser Stücke zeigt mit den östlichen Gegenden, mit Mesopotamien und Assyrien, vgl. die Stücke 10, 8—12 und 11, 1—9; über den Namen

Sinear für Babylonien 10, 10; 11, 2 haben wir schon oben gesprochen.

So mannigfach aber die Berührungen dieser Stücke unter einander sind, so lässt sich doch absolut kein innerer Zusammenhang unter ihnen entdecken; es ist keine Spur vorhanden, dass sie jemals etwa ein grösseres Ganzes ausgemacht hätten und erst später willkührlich aus einander gerissen wären. Sie geben sich vielmehr durchaus als freie Einschaltungen, zum Theil als eingefügte Notizen, und nur die Frage kann entstehen, ob sie überhaupt vorher, ehe sie vom Verfasser der Genesis hier eingefügt wurden, jemals schriftlich concipirt waren. Sehr wahrscheinlich ist dieses in dem Stücke Gen. 6, 1—4 bei Vers 3. Dieser Vers trägt in der That ein so alterthümliches Gepräge, dass man sich nicht der Vermuthung wird entschlagen können, dass der Verfasser der Genesis denselben bereits schriftlich irgendwo vorfand. Dagegen geben sich Vers 1 und 2 als in dieser Weise erst vom Verfasser der Genesis concipirt; sie sind offenbar nur hinzugefügt, um den V. 3 mitgetheilten Ausspruch zu begründen und mit dem Vorhergehenden in Connex zu setzen. Als einen ganz freien Zusatz des Redaktors verräth sich auf das Unverkennbarste auch Vers 4; siehe hierüber weiter in der zweiten Abhandlung. Auch Kap. 10, 8—12 kann ich für nichts Anderes denn für eine freie Glosse des Redaktors halten, zunächst wohl veranlasst durch eine sprichwörtliche Redensart. Die Notiz über Babel und Ninive V. 10—12 macht durchaus den Eindruck, als ob sie von Jemandem frei eingeschaltet sei, zu dessen Zeit Ninive, die grosse Stadt Vers 12, noch bestand, ja sich noch einer gewissen Blüthe erfreute. Ebenso meine ich, dass die beiden Stücke Kap. 9, 20—27 und 11, 1—9 in dieser Weise erst vom Verfasser der Genesis concipirt

wurden; bei dem ersteren mag derselbe immerhin den Spruch Vers 25—27 bereits anderweitig, vielleicht schon schriftlich, vorgefunden haben. Dass Kap. 4, 25. 26; 9, 18 b. 19; 10, 18 b. 21 nichts weiter wie freie Glossen des Verfassers unserer Genesis sind, versteht sich nach dem Erörterten von selbst.

ANHANG.

DIE URGESCHICHTE

NACH DEM BERICHTE DES ANNALISTISCHEN UND NACH DEM DES PROPHETISCHEN ERZÄHLERS.

Die Urgeschichte

nach dem Berichte des annalistischen Erzählers.

I. Die Schöpfung.

2, 4 a. Dieses sind die Tholedoth [1]) des Himmels und der Erde, als sie geschaffen wurden.

1, 1. Am Anfange, wo Gott schuf den Himmel und die
2 Erde (die Erde aber war eine Wüste und Oede und
Finsterniss über der Urfluth und der Hauch Gottes schwe-
3 bend über dem Wasser), da sprach Gott: Es werde Licht!
4 so ward Licht. Und es sah Gott das Licht, dass es gut
war, und es schied Gott zwischen dem Lichte und der
5 Finsterniss. Und es nannte Gott das Licht Tag und die
Finsterniss nannte er Nacht, und es ward Abend und es
ward Morgen: ein Tag.

6 Und es sprach Gott: Es werde ein Gewölbe inmitten
des Wassers, und es scheide zwischen Wasser zu Wasser.
7c Und es geschah also. So machte Gott das Gewölbe und
7 schied zwischen dem Wasser, welches unterhalb des Ge-
wölbes, und dem Wasser, welches oberhalb des Gewölbes.
8 [Und es sah Gott, dass es gut war.] [2]) Und es nannte Gott
das Gewölbe Himmel. Und es ward Abend und es ward
Morgen: ein zweiter Tag.

9 Und es sprach Gott: Es sammele sich das Wasser
unterhalb des Himmels an einen Ort, und es erscheine
10 das Trockne. Und es geschah also. Und es nannte
Gott das Trockne Land und die Sammlung des Wassers
nannte er Meere. Und es sah Gott, dass es gut war.

[1]) Vgl. über die Bedeutung dieses Wortes oben S. 27 ff.

[2]) Vgl. oben S. 19.

Die Urgeschichte

nach dem Berichte des prophetischen Erzählers.

I. Die Schöpfung.

Am Tage, wo Jahve [1]) Erde und Himmel machte 2, 4 b.
(irgend welch Gesträuch des Feldes aber war noch nicht 5
auf der Erde, und irgend welch Kraut des Feldes noch
nicht aufgesprosst, weil Jahve nicht hatte regnen lassen
auf die Erde und kein Mensch da war, den Erdboden
zu bebauen; ein Nebel aber stieg auf von der Erde 6
und tränkete die ganze Oberfläche des Erdbodens), da 7
bildete Jahve den Menschen aus Staub vom Erdboden und
hauchte in seine Nase den Odem des Lebens; also ward 8
der Mensch zu einem lebendigen Wesen. Und es pflanzte
Jahve einen Garten in Eden gegen Osten und setzte dahinein
den Menschen, den er gebildet hatte. Und es liess 9
Jahve sprossen aus dem Erdboden allerlei Bäume, lieblich
zu schauen und gut zu essen, und den Baum des
Lebens inmitten des Gartens und den Baum der Erkenntniss
von Gutem und Bösem. Ein Strom aber ging aus 10
von Eden zu tränken den Garten, und von da trennte er
sich, so dass er wurde zu vier Armen. Der Name des 11
einen Pischon; das ist der, welcher das ganze Land
Chavila umströmt, woselbst das Gold ist. Und das Gold 12
jenes Landes ist gut; dort findet man auch den Bdolach
und den Stein Onyx. Und der Name des zweiten 13
Flusses Gichon; das ist der, welcher das ganze Land
Kusch umströmt. Und der Name des dritten Flusses 14
Chiddeqel; das ist der, welcher vor Assur fliesst; und der
vierte Strom ist der Phrath. So nahm Jahve den Menschen 15
und setzte ihn in den Garten Edens, ihn zu be-

[1]) Ueber das Jahve-Elohim des hebr. Textes siehe oben S. 56, 57.

11 Und es sprach Gott: Es grüne die Erde mit Grünem; mit samenbringendem Kraut, mit fruchttragenden Fruchtbäumen nach ihrer Art, in welchen ihr Same auf der
12 Erde. Und es geschah also. So brachte hervor die Erde Grünes, samenbringendes Kraut nach seiner Art und fruchttragende Bäume, in welchen ihr Same, nach ihrer
13 Art. Und es sah Gott, dass es gut war. Und es ward Abend und es ward Morgen: ein dritter Tag.

14 Und es sprach Gott: Es mögen werden Leuchten an dem Himmelsgewölbe, zu scheiden zwischen dem Tage und der Nacht, und sie seien Zeichen für Festzeiten und
15 für Tage und für Jahre, und seien Leuchten am Himmelsgewölbe, zu leuchten auf der Erde. Und es geschah
16 also. So machte Gott die beiden grossen Leuchten, das grosse Licht zur Beherrschung des Tages und das kleine Licht zur Beherrschung der Nacht und die Sterne. [Und es nannte Gott das grosse Licht Sonne und das kleine
17 Licht nannte er Mond.] [1]) Und es setzte sie Gott an
18 das Himmelsgewölbe, zu leuchten auf der Erde und zu herrschen über den Tag und über die Nacht und zu scheiden zwischen dem Lichte und der Finsterniss. Und
19 es sah Gott, dass es gut war. Und es ward Abend und es ward Morgen: ein vierter Tag.

20 Und es sprach Gott: Es wimmele das Wasser vom Gewimmel lebendiger Wesen, und Gevögel möge fliegen
21 über der Erde an dem Himmelsgewölbe. Und es schuf Gott die grossen Seethiere und alle die lebendigen sich regenden Wesen, wovon wimmelt das Wasser, nach ihren Arten, und jegliches geflügeltes Gevögel nach seiner Art.
22 Und es sah Gott, dass es gut war. Und es segnete sie Gott, indem er sprach: Seid fruchtbar und mehret euch

[1]) Vgl. oben S. 24.

bauen und zu bewahren. Und es gebot Jahve dem Menschen, sprechend: Von allen Bäumen des Gartens magst du essen; aber vom Baume der Erkenntniss von Gutem und Bösem, von ihm sollst du nicht essen; denn an dem Tage, wo du von ihm issest, wirst du des Todes sterben. Und es sprach Jahve: Nicht ist gut, dass der Mensch allein sei; ich will ihm eine Hilfe machen, ihm entsprechend. So bildete Jahve aus dem Erdboden alle Thiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und brachte sie zu dem Menschen, um zu sehen, wie er sie nennen würde, und so wie der Mensch sie nennen würde, die lebendigen Wesen, das sollte ihr Name sein. Da benannte der Mensch alles Vieh und die Vögel des Himmels und alle Thiere des Feldes; aber für den Menschen fand er keine ihm entsprechende Hilfe. Da liess Jahve einen tiefen Schlaf auf den Menschen fallen, so dass er einschlief. Dann nahm er eine von seinen Rippen und verschloss mit Fleisch ihre Stelle. Und es bauete Jahve die Rippe, welche er von dem Menschen genommen hatte, zu einem Weibe und führte sie zu dem Menschen. Da sprach der Mensch: Diese ist mal Bein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleische; diese soll man heissen Männin, denn vom Manne ist genommen diese. Desshalb soll verlassen der Mann seinen Vater und seine Mutter und anhangen seinem Weibe, und sie sollen werden zu einem Fleisch. Und sie waren beide nackt, der Mensch und sein Weib; und sie schämeten sich nicht. 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25

Die Schlange aber war listig vor allen Thieren des Feldes, welche Jahve gebildet hatte; so sprach sie zu dem Weibe: Hat wirklich Gott gesagt: Nicht sollt Ihr essen von irgend einem Baume des Gartens? Da sprach das Weib zu der Schlange: Von den Früchten der Bäume des Gartens dürfen wir essen; aber von den Früchten des Baumes, welcher inmitten des Gartens steht, sprach Gott, von ihnen sollt ihr nicht essen, auch sie nicht anrühren, 3, 1 2 3

und erfüllet das Wasser in den Meeren, und das Gevögel
23 mehre sich auf der Erde. Und es ward Abend und es
ward Morgen: ein fünfter Tag.

24 Und es sprach Gott: Es bringe hervor die Erde
lebendige Wesen nach ihrer Art: Vieh und Gewürm und
Thiere der Erde nach ihrer Art. Und es geschah also.
25 So machte Gott die Thiere der Erde nach ihrer Art und
das Vieh nach seiner Art und das Gewürm des Erd-
bodens nach seiner Art, und es sah Gott, dass es gut
war. [Und es segnete sie Gott, indem er sprach: Seid
fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde.] [1])
26 Und es sprach Gott: Lasset uns Menschen machen nach
unserem Bilde, gemäss unserer Aehnlichkeit; und sie
mögen herrschen über die Fische des Meeres und über
die Vögel des Himmels und über das Vieh und über
die ganze Erde und über alles Gewürm, das kriecht
27 auf der Erde. Und es schuf Gott den Menschen nach
seinem Bilde, gemäss seiner Aehnlichkeit schuf er ihn,
28 Mann und Weib schuf er sie. Und es segnete sie Gott,
und es sprach zu ihnen Gott: Seid fruchtbar und mehret
euch und erfüllet die Erde und machet sie euch unter-
than und herrschet über die Fische des Meeres und über
die Vögel des Himmels und über alles Lebende, das sich
29 reget auf der Erde. Und es sprach Gott: Siehe, ich
gebe euch alles samenbringende Kraut, welches auf der
Oberfläche der ganzen Erde, und alle Bäume, daran
samentragende Baumfrucht: euch sollen sie sein zur Speise.
30 Und allen Thieren der Erde und allem Gevögel des Him-
mels und allem, das sich regt auf der Erde, in welchem
ist eine lebendige Seele, [gebe ich] [2]) alles Grün der

[1]) Vgl. oben S. 25. 26.
[2]) Vgl. Ewald, Jahrb. II. S. 133.

damit ihr nicht sterbet. Da sprach die Schlange zu dem 4
Weibe: Mit Nichten werdet ihr des Todes sterben; denn 5
Gott weiss, dass an dem Tage, wo ihr davon esset, eure
Augen werden geöffnet werden und ihr wie Gott sein
werdet, erkennend Gutes und Böses. Und es sah das 6
Weib, dass gut war der Baum zum Essen und dass er
eine Lust für die Augen und begehrenswerth der Baum, um
klug zu werden. So nahm sie von seinen Früchten und
ass und theilte auch ihrem Manne davon mit, und er
ass. Da wurden geöffnet die Augen beider und sie er- 7
kannten, dass sie nackt waren. So nahmen sie Feigen- 8
blätter und machten sich Schurze. Da hörten sie die
Stimme Jahves, der sich erging im Garten in der Kühle des
Tages, und es verbarg sich der Mensch und sein Weib
vor Jahve inmitten der Bäume des Gartens. Da rief Jahve 9
dem Menschen und sprach zu ihm: Wo bist du? Und 10
er sprach: Deine Stimme hörte ich im Garten und
fürchtete mich, weil ich nackt war, und verbarg mich.
Da sprach er: Wer hat dir gesagt, dass du nackt 11
seiest? Hast du etwa von dem Baume, von dem ich dir
zu essen verboten, gegessen? Da sprach der Mensch: 12
Das Weib, welches du mir gegeben, sie gab mir von
dem Baume, so ass ich. Und es sagte Jahve zu dem 13
Weibe: Warum hast du dieses gethan? Und es sprach
das Weib: Die Schlange verführte mich, so ass ich.
Da sprach Jahve zu der Schlange: Weil du solches ge- 14
than hast, so sei verflucht du vor allem Vieh und vor allen
Thieren des Feldes; auf deinem Bauche sollst du gehen
und Staub essen alle Tage deines Lebens. Und Feind- 15
schaft will ich setzen zwischen dir und dem Weibe und
zwischen deinem Samen und ihrem Samen; der wird dir
nach dem Kopfe trachten, du aber wirst ihm nach der
Ferse trachten. Zu dem Weibe sprach er: Gar gross 16
will ich machen die Mühsal deiner Schwangerschaft; mit
Schmerzen sollst du Kinder gebären und nach deinem

31 Krautes zur Speise. Und es geschah also. Und es sah Gott an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut. Und es ward Abend und es ward Morgen: der sechste Tag.

2, 1. Und es wurden vollendet der Himmel und die
2 Erde und all ihr Heer. Und es vollendete Gott an dem siebenten Tage sein Werk, das er gemacht hatte. Und am siebenten Tage ruhte er von all seinem Werke, das
3 er gemacht hatte. Und es segnete Gott den siebenten Tag und heiligte ihn, weil an ihm er geruhet von seinem ganzen Werke, das Gott geschaffen hatte, indem er es machte.

II. Geschichte der Menschheit bis auf Noah.

5, 1. Dieses ist das Buch der Tholedoth Adams. An dem Tage, wo Gott den Menschen schuf
2 (nach der Aehnlichkeit Gottes machte er ihn, Mann und Weib schuf er sie), da segnete er sie und nannte ihren Namen Mensch am Tage, wo sie geschaffen wurden.
3 Und es lebte Adam 130 Jahre, da zeugte er nach seiner Aehnlichkeit, gemäss seinem Bilde und nannte seinen Namen

Manne soll stehen dein Verlangen, er aber soll herrschen über dich. Und zu dem Menschen sprach er: Weil du 17 gehört hast auf die Stimme deines Weibes, und gegessen von dem Baume, von dem zu essen ich dir verboten: so sei verflucht der Erdboden um deinetwillen, mit Mühsal sollst du dich davon nähren alle Tage deines Lebens. Und Dorn und Distel soll er dir sprossen 18 lassen und du sollst essen das Kraut des Feldes. Im 19 Schweisse deines Angesichts sollst du Brod essen, bis du zurückkehrst zum Erdboden: denn von ihm bist du genommen; ja, Staub bist du und zu Staub sollst du wieder werden. Und es nannte der Mensch den Namen 20 seines Weibes Eva, weil sie ist die Mutter aller Lebendigen. Und es machte Jahve dem Menschen und seinem 21 Weibe Röcke von Fellen und bekleidete sie damit. Und 22 es sprach Jahve: Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns, so dass er weiss Gutes und Böses; nun aber, dass er nicht ausstrecke seine Hand und nehme auch vom Baume des Lebens und esse und lebe ewig! Da entliess ihn Jahve aus dem Garten Edens, zu bebauen 23 den Erdboden, von dem er genommen war. So vertrieb 24 er den Menschen und stellte auf östlich vom Garten Edens die Cherube und die Flamme des wirbelnden Schwertes, zu bewachen den Weg zum Baume des Lebens.

II. Geschichte der Menschheit bis auf Noah.

Und der Mensch erkannte die Eva, sein Weib, 4, 1 und sie ward schwanger und gebar den Kain, da sprach sie: Zur Welt gebracht habe ich einen Mann mit Hülfe 2 Jahves [1]! Und sie gebar ferner seinen Bruder, den Abel; und Abel wurde ein Viehhirt, während Kain ein Ackerbauer war. Und es geschah nach Verlauf von Tagen, 3

[1]) Vgl. Ewald, Jahrb. IV. S. 140.

4 Seth. Und es waren die Tage Adams nach Erzeugung des Seth 800 Jahre und er erzeugete Söhne und Töchter.
5 Und es waren alle Tage Adams, die er lebte, 930 Jahre,
6 da starb er. Und es lebte Seth 105 Jahre, da erzeugete
7 er den Enosch. Und es lebte Seth nach Erzeugung des Enosch 807 Jahre und erzeugete Söhne und Töchter.
8 Und es waren alle Tage Seths 912 Jahre, da starb er.
9 Und es lebte Enosch 90 Jahre, da erzeugete er den
10 Kenan. Und Enosch lebte nach Erzeugung Kenans 815
11 Jahre und erzeugete Söhne und Töchter. Und es waren
12 alle Tage des Enosch 905 Jahre. Und es lebte Kenan
13 70 Jahre, da erzeugete er den Mahalalel. Und es lebte Kenan nach Erzeugung des Mahalalel 840 Jahre und
14 erzeugete Söhne und Töchter. Und es waren alle Tage
15 Kenans 910 Jahre, da starb er. Und es lebte Mahalalel
16 65 Jahre, da erzeugete er den Jared. Und es lebte Mahalalel nach Erzeugung des Jared 830 Jahre und erzeugete
17 Söhne und Töchter. Und es waren alle Tage Mahalalels
18 895 Jahre, da starb er. Und es lebte Jared 162 Jahre,
19 da erzeugete er den Henoch. Und es lebte Jared nach Erzeugung des Henoch 800 Jahre und erzeugete Söhne und
20 Töchter. Und es waren alle Tage Jareds 962 Jahre, da
21 starb er. Und es lebte Henoch 65 Jahre, da erzeugete
22 er den Methusalah. Und es wandelte Henoch mit Gott nach Erzeugung Methusalahs 300 Jahre und erzeugete Söhne
23 und Töchter. Und es waren alle Tage Henochs 365 Jahre.
24 Und es wandelte Henoch mit Gott, und er war nicht mehr,
25 denn hinweggenommen hatte ihn Gott. Und es lebte
26 Methusalah 187 Jahre, da erzeugete er den Lamech. Und es lebte Methusalah nach Erzeugung des Lamech 782
27 Jahre und erzeugete Söhne und Töchter. Und es waren
28 alle Tage Methusalahs 969 Jahre, da starb er. Und es

dass Kain von den Früchten des Erdbodens Jahve eine Gabe darbrachte, und Abel brachte ebenfalls dar von den 4 Erstlingen seiner Heerde und zwar von ihren Fettstücken. Und es blickte Jahve auf Abel und auf seine Gabe; aber 5 auf Kain und seine Gabe blickte er nicht. Da ergrimmte Kain sehr und es senkte sich sein Antlitz. Da sprach 6 Jahve zu Kain: Warum ergrimmst du? und warum senkte sich dein Antlitz? Ist nicht, wenn du gut handelst, Er- 7 hebung? aber wenn du nicht gut handelst, so ist an der Thüre die Sünde ein Lagerer und nach dir ist sein Verlangen; du aber sollst herrschen über ihn. Da sprach 8 Kain zu Abel, seinem Bruder — — Und es geschah, als sie waren auf dem Felde, erhob sich Kain gegen Abel, seinen Bruder, und erwürgte ihn. Da sprach Jahve 9 zu Kain: Wo ist Abel, dein Bruder? und er antwortete: Ich weiss es nicht; bin ich etwa der Hüter meines Bruders? Da sprach er: Was hast du gethan? Laut schreit 10 das Blut deines Bruders zu mir von dem Erdboden. So 11 sei denn verflucht du von dem Erdboden her, welcher aufgethan seinen Mund, um das Blut deines Bruders von deiner Hand zu empfangen. Wenn du den Erdboden be- 12 bauest, so soll er dir nicht mehr seinen Ertrag liefern; unstät und flüchtig sollst du sein auf der Erde. Da 13 sprach Kain zu Jahve: Zu gross ist meine Strafe, um sie zu tragen. Sieh! du vertreibst mich heute von der Ober- 14 fläche des Erdbodens, und vor dir muss ich mich verbergen; und ich werde unstät und flüchtig sein auf der Erde, und es wird geschehen, jeder, der mich findet, wird mich erwürgen. Da sprach Jahve zu ihm: Dess- 15 halb soll an Jedem, der den Kain erwürgt, er siebenmal gerächt werden. Und es machte Jahve dem Kain ein Zeichen, dass Niemand, der ihn finde, ihn erwürge. Da 16 zog Kain weg vom Angesichte Jahves und liess sich

30 lebte Lamech 182 Jahre, da erzeugete er [den Noah]. Und es lebte Lamech nach Erzeugung des Noah 595 Jahre
31 und erzeugete Söhne und Töchter. Und es waren alle
32 Tage Lamechs 777 Jahre, da starb er. Und Noah war 500 Jahre alt, da erzeugete Noah den Sem, Ham und Japhet.

nieder im Lande Nod, östlich von Eden. Und es erkannte 17 Kain sein Weib und sie ward schwanger und gebar den Henoch. Da erbauete er eine Stadt und nannte den Namen der Stadt nach dem Namen seines Sohnes Henoch. Und dem Henoch wurde geboren Irad, und Irad zeugete 18 den Mechujael, und Mechujael zeugete den Methuschael, und Methuschael zeugete den Lamech. Und es nahm sich 19 Lamech zwei Weiber, der Name der einen Ada, und der Name der andern Zilla. Und es gebar Ada den Jabal, 20 das ist der Vater aller Bewohner von Zelt und Heerde. Und der Name seines Bruders Jubal, das ist der Vater 21 aller Zither- und Flötenspieler. Und Zilla gebar eben- 22 falls, den Thubalkain, den Hämmerer von allerlei Werkzeug in Erz und Eisen. Und die Schwester Thubalkains war Naema. Und es sprach Lamech zu seinen Weibern: 23

Ada und Zilla, höret meine Stimme,
Weiber Lamechs, merket auf meine Rede!
Ja, einen Mann erwürgte ich für meine Wunde,
Und einen Knaben für meine Strieme;
Denn siebenmal wird gerächt Kain, 24
Lamech aber siebenzigmal siebenmal!

Und Lamech erzeugete [abermals] einen Sohn und 5, 29 nannte seinen Namen Noah, indem er sagte: Dieser wird uns trösten über unser Thun und über die Mühsal unserer Hände von dem Erdboden her, welchen Jahve verflucht hat.

Zusätze des Redaktors. *Und es erkannte Adam* **4,** 25 *wiederum sein Weib, und sie gebar einen Sohn und nannte seinen Namen Seth; denn es hat mir Gott den Abel ersetzt durch einen anderen Spross, weil Kain ihn erwürgte. Und dem Seth ward* 26 *ebenfalls ein Sohn geboren, und er nannte seinen Namen Enosch. Damals fing man an, den Namen Jahves anzurufen.*

III. Noah und die Fluth.

6, 9. Dieses sind die Tholedoth Noahs. Noah war ein gerechter, frommer Mann unter seinen Zeitgenossen,
10 mit Gott wandelte Noah. Und es erzeugete Noah drei Söhne,
11 Sem, Ham und Japhet. Da ward verderbt die Erde vor
12 Gott und es ward erfüllt die Erde mit Gewaltthat. Und es schauete Gott an die Erde und siehe, sie war verderbt; denn verderbt hatte alles Fleisch seinen Wandel auf der
13 Erde. Da sprach Gott zu Noah: Das Ende alles Fleisches ist vor mich gekommen, denn voll ist die Erde von Gewaltthat von ihnen her, und siehe, ich will sie verderben
14 sammt der Erde. Mache dir einen Kasten von Cypressenholz, mit Zellen versieh den Kasten und verpiche ihn von
15 innen und von aussen mit Pech. Und so sollst du ihn machen: 300 Ellen die Länge des Kastens, 50 Ellen seine
16 Breite und 30 Ellen seine Höhe. Eine Luke sollst du machen dem Kasten und bis zu einer Elle von oben sollst du sie anbringen, und die Thür des Kastens sollst du in seine Seite setzen; zu einem unteren, zweiten und dritten
17 Stockwerke sollst du ihn einrichten. Denn siehe, ich will die Fluth [1] kommen lassen über die Erde, um zu vertilgen alles Fleisch, in welchem Lebensodem ist, unter dem Himmel; alles, was auf der Erde ist, soll sein Leben
18 aushauchen. Aber mit dir will ich meinen Bund aufrichten, und du sollst hineingehen in den Kasten, du und deine Söhne und dein Weib und die Weiber deiner Söhne mit
19 dir. Und von allem Lebendigen, von allem Fleisch sollen zwei von jeglichem hineingehen in den Kasten, damit sie am Leben erhalten werden mit dir; ein Männchen und
20 ein Weibchen sollen sie sein. Von dem Gevögel nach

[1] מים lassen wir als eine Glosse zu dem alterthümlichen מביל unübersetzt.

III. Noah und die Fluth.

Und es sah Jahve, dass gross war die Schlech- **6,** 5 tigkeit der Menschen auf Erden und alles Dichten und Trachten ihres Herzens eitel schlecht alle Zeit. Da ge- 6 reuete es Jahve, dass er die Menschen auf der Erde gemacht hatte, und es drang der Schmerz ihm zum Herzen. Und es sprach Jahve: Vertilgen will ich die Menschen, 7 welche ich geschaffen habe, von der Oberfläche des Erdbodens, von dem Menschen bis zum Vieh, bis zu dem, was da kriecht, und bis zu den Vögeln des Himmels; denn es reuet mich, dass ich sie gemacht habe. Aber 8 Noah fand Gnade in den Augen Jahves.

Und es sprach Jahve zu Noah: Gehe du und **7,** 1 dein ganzes Haus hinein in den Kasten; denn dich habe ich gerecht gesehen vor mir in diesem Zeitalter. Von 2 jeglichem reinen Viehe sollst du dir sieben Paare nehmen, ein Männchen und sein Weibchen, und von den Thieren, welche nicht rein sind, je zwei, ein Männchen und sein Weibchen; auch von den Vögeln des Himmels sieben 3

Der Redaktor. *Und es geschah, als die Menschen* **6,** 1 *anfingen sich zu mehren auf der Oberfläche des Erdbodens und Töchter ihnen geboren wurden, da sahen die Söhne Gottes,* 2 *dass schön waren die Töchter der Menschen, so nahmen sie sich zu Weibern, welche immer sie sich wählten. Da sprach* 3 *Jahve: Nicht soll walten mein Geist in dem Menschen auf ewig; sie sind Fleisch; so seien denn ihre Tage* 120 *Jahre. Die Nephilim waren auf Erden in jenen Tagen und auch* 4 *nach dem, dass die Söhne Gottes hineinzugehen pflegten zu den Töchtern der Menschen, und zeugeten sich Kinder: das sind die Helden, welche von der Urzeit her, die Männer des Namens.*

seiner Art, und von dem Vieh nach seiner Art, von allem Gewürm des Erdbodens nach seiner Art sollen zwei von jeglichem zu dir eingehen, damit sie am Leben er-
21 halten werden. Du aber nimm dir von jeglicher Speise, die gegessen wird, und sammle es bei dir, damit es dir und
22 ihnen zur Speise diene. Und Noah that es; ganz so wie ihm Gott geboten, also that er.

7, 6. Und Noah war 600 Jahre alt, als die Fluth
11 auf Erden war. Im 600sten Jahre des Lebens Noahs, im 2ten Monat, am 17ten Tage des Monats, an diesem Tage brachen auf alle Quellen der grossen Tiefe und
13 öffneten sich die Fenster des Himmels. An eben diesem Tage ging Noah und Sem und Ham und Japhet und das Weib Noahs und die drei Weiber seiner Söhne mit ihnen
17 hinein in den Kasten; sie und alles Lebendige nach seiner Art und alles Vieh nach seiner Art und alles Gewürm, das sich reget auf der Erde, nach seiner Art und alles Gevögel nach seiner Art, alles Gefieder, alles Geflügel.
15 Und sie gingen hinein zu Noah in den Kasten je zwei und zwei von jeglichem Fleisch, in welchem Lebensodem.
16 Die Hineingehenden aber gingen hinein ein Männchen und ein Weibchen von allem Fleisch, sowie Gott ihm ge-
18 boten hatte. Und es ward stark das Wasser und wuchs gar sehr auf der Erde, und es schwamm der Kasten auf
19 der Oberfläche des Wassers. Das Wasser aber wurde sehr stark, so dass bedeckt wurden alle hohen Berge,
20 welche unter dem ganzen Himmel sind. 15 Ellen darüber stieg das Wasser, so dass bedeckt wurden die Berge.
21 Da hauchte sein Leben aus alles Fleisch, das sich reget auf der Erde, an Vögeln, an Vieh, an Wild und an allem Gewürm, das da kriecht auf der Erde, und alle
22 Menschen. Alles, *in dessen Nase der Odem des Lebensgeistes war*, von allem, was auf dem Trockenen lebte,

Paare, *ein Männchen und ein Weibchen*, um Samen zu erhalten auf der Oberfläche der ganzen Erde. Denn nach 4 Verlauf von noch sieben Tagen will ich regnen lassen auf die Erde vierzig Tage und vierzig Nächte, auf dass ich wegtilge jegliches Wesen, das ich gemacht habe, von der Oberfläche des Erdbodens. Und es that Noah ganz 5 so, wie ihm Jahve geboten. Und es ging Noah und 7 seine Söhne und sein Weib und die Weiber seiner Söhne mit ihm hinein in den Kasten vor dem Wasser der Fluth. *Von den reinen Thieren und von den Thieren, welche* 8 *nicht rein waren, und von den Vögeln und von allem, was sich regt auf dem Erdboden, gingen je zwei hinein* 9 *zu Noah in den Kasten, ein Männchen und ein Weibchen, so wie Gott dem Noah geboten hatte* [1]). Und 16b es schloss Jahve hinter ihm zu. Und es geschah nach 10 Verlauf der sieben Tage, da waren die Wasser der Fluth auf der Erde. Und es währte der Regen auf der Erde 12 40 Tage und 40 Nächte lang. So war die Fluth auf der 17 Erde 40 Tage lang. Und es wuchsen die Wasser und erhoben den Kasten und er war hoch über der Erde. Und es ward vertilgt jegliches Wesen, welches war auf 23 der Oberfläche des Erdbodens, vom Menschen bis zum Vieh, bis zum Kriechenden und bis zu den Vögeln des Himmels; so wurden sie vertilgt von der Erde und übriggelassen ward nur Noah und was mit ihm war in dem Kasten.

Alsdann ward gewehret dem Regen vom Himmel **8**, 2b und das Wasser verlief sich allmälig von der Erde. 3a Und es geschah am Ende der 40 Tage, da öffnete Noah 6 das Fenster des Kastens, das er gemacht hatte, und entsendete den Raben. Und er flog hin und wieder her, bis 7 dass abtrocknete das Wasser von der Erde. [Und es 8

[1]) Vgl. über V. 8 u. 9 oben S. 138.

24 starb. Und es stiegen die Wasser auf der Erde 150 Tage.

8, 1. Da gedachte Gott des Noah und alles Wildes und alles Viehes, welches mit ihm im Kasten war; und
2 es liess Gott einen Wind streichen über die Erde; da stauete sich das Wasser, und es wurden verschlossen
3b die Quellen der Tiefe und die Fenster des Himmels, und
4 es nahm ab das Wasser am Ende der 150 Tage. Und es blieb sitzen der Kasten im 7ten Monate, am 17ten Tage
5 des Monats, auf dem Gebirge Ararat. Das Wasser aber nahm ganz allmälig ab bis zum 10ten Monat; im 10ten am 1sten des Monates erschienen die Häupter der Berge.
13a Und es geschah im 601sten Jahre im ersten (Monat) am 1sten des Monats war abgetrocknet das Wasser von
14 der Erde. Und im 2ten Monate am 27sten Tage des Monats
15 war die Erde trocken. Da sprach Gott zu Noah, indem
16 er sagte: Geh heraus aus dem Kasten, du und dein Weib und deine Söhne und die Weiber deiner Söhne mit dir.
17 Alles Lebendige, welches bei dir ist, und alles Fleisch an Vögeln und an Vieh und an allem, was sich reget auf der Erde, soll herausgehen mit dir, auf dass sie wimmeln auf der Erde und fruchtbar sind und sich meh-
18 ren auf der Erde. Da ging Noah heraus und seine Söhne und sein Weib und die Weiber seiner Söhne mit ihm.
19 Alles Lebendige, alles Gewürm und alle Vögel und alles, was sich regt auf der Erde, nach ihren Geschlechtern gingen sie heraus aus dem Kasten.

9, 1. Und es segnete Gott Noah und seine Söhne und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch
2 und erfüllet die Erde. Und Furcht und Schrecken vor euch sei auf allen Thieren der Erde und auf allen Vögeln des Himmels, auf Allem, womit sich reget der Erdboden, und auf allen Fischen des Meeres: in eure Hand sind sie

wartete Noah sieben Tage] [1]), da entsendete er die Taube von sich aus, um zu sehen, ob sich vermindert habe das Wasser von der Oberfläche des Erdbodens. Aber die Taube fand keinen Ruheort für ihren Fuss; 9 so kehrte sie zu ihm zurück in den Kasten, denn Wasser war auf der Oberfläche der ganzen Erde; und er streckte aus seine Hand und ergriff sie und nahm sie zu sich hinein in den Kasten. Und er wartete noch sieben andere 10 Tage, da entsendete er wiederum die Taube aus dem Kasten. Und es kam zu ihm die Taube zur Abendzeit 11 und siehe, ein frisches Oelblatt in ihrem Schnabel! Da erkannte Noah, dass sich vermindert hatte das Wasser auf der Erde. Und es wartete Noah noch sieben andere 12 Tage, da entsendete er die Taube, aber nicht noch einmal kehrte sie zu ihm zurück. So zog Noah die Decke 13b seines Kastens weg und schaute aus, und siehe, abgetrocknet war die Oberfläche des Erdbodens! Und es bauete 20 Noah Jahve einen Altar und nahm von allem reinen Vieh und von allen reinen Vögeln und opferte Brandopfer auf dem Altare; und es roch Jahve den lieblichen Geruch, und 21 es sprach Jahve in seinem Herzen: Nicht will hinfort mehr ich verfluchen den Erdboden um des Menschen willen; denn das Dichten des Menschenherzens ist böse von Jugend auf; und nicht will hinfort mehr ich schlagen alles Lebendige, so wie ich gethan habe. Hinfort soll, so lange 22 die Erde bestehet, nicht aufhören Saat und Erndte, und Frost und Hitze, und Sommer und Winter, und Tag und Nacht.

Es waren aber die Söhne Noahs, die heraus- 9, 18 gingen aus dem Kasten, Sem, Ham und Japhet.

Der Redaktor. *Und Ham ist der Vater Ka-* 9, 18b *naans. Diese drei sind die Söhne Noahs, und von diesen* 19

[1]) Vgl. oben S. 152.

3 gegeben. Alles sich Regende, welches lebendig ist, euch diene es zur Nahrung; wie das Grüne des Krautes gebe
4 ich euch Alles. Nur Fleisch mit seiner Seele, seinem
5 Blute, sollt ihr nicht essen. Aber euer Blut, was eure Seelen anbetrifft, will ich fordern; von der Hand jedes Thieres will ich es fordern, und von der Hand des Menschen, von der Hand seines Brudermannes will ich for-
6 dern die Seele des Menschen. Wer Menschenblut vergiesst, durch Menschen soll dessen Blut vergossen werden; weil nach dem Bilde Gottes er die Menschen machte.
7 Ihr aber seid fruchtbar und mehret euch, wimmelt auf
8 der Erde und mehret euch auf ihr. Und es sprach Gott zu Noah und seinen Söhnen mit ihm, indem er sagte:
9 Siehe, ich will aufrichten meinen Bund mit euch und mit
10 eurem Samen nach euch und mit allen lebendigen Wesen, welche bei euch sind, an Vögeln und an Vieh und an allen Thieren der Erde bei euch von Allem, das aus dem Kasten herausgegangen bis zu allen Thieren
11 der Erde. Und ich will meinen Bund mit euch aufrichten, und nicht soll hinfort mehr irgend welches Fleisch ausgerottet werden von den Wassern der Fluth, und nicht soll hinfort mehr eine Fluth stattfinden zu verderben die Erde.
12 Und es sprach Gott: Dieses das Zeichen des Bundes, welchen ich machen will zwischen mir und euch und allen lebendigen Wesen, welche bei euch sind, für ewige Zei-
13 ten. Meinen Bogen stelle ich hin in die Wolken, auf dass er sei zum Zeichen des Bundes zwischen mir und
14 der Erde. Und es wird geschehen, wenn ich Gewölk heraufführe über die Erde, und der Bogen erscheint im
15 Gewölk, so werde ich gedenken meines Bundes, der zwischen mir und euch und allen lebendigen Wesen an allem Fleisch, und nicht mehr soll hinfort das Wasser
16 zu einer Fluth werden, zu verderben alles Fleisch. Viel-

aus bevölkerte sich die ganze Erde. Und es begann Noah, 20
der Landmann, zu pflanzen einen Weinberg. Und er trank 21
von dem Weine und ward trunken und entblösste sich inmitten
seines Zeltes. Und es sah Ham, der Vater Kanaans, die 22
Blösse seines Vaters und erzählte es seinen beiden Brüdern
draussen. Da nahmen Sem und Japhet das Gewand und leg- 23
ten es auf ihrer beider Schulter und gingen rücklings und
bedeckten die Blösse ihres Vaters, ihr Gesicht aber war rück-
wärts gewandt, und die Blösse ihres Vaters sahen sie nicht.
Da erwachte Noah aus seinem Rausche und erkannte, was ihm 24
sein jüngerer Sohn gethan hatte. So sprach er: Verflucht 25
Kanaan, ein Knecht der Knechte sei er seinen Brüdern!
Und er sprach: Gesegnet Jahve, der Gott Sems, und Kanaan 26
sei sein Knecht! Weit mache es Gott dem Japhet, und er wohne 27
in Ruhmeszelten, und Kanaan sei sein Knecht!

mehr, sobald der Bogen in dem Gewölk ist, so werde ich ihn sehen, zu gedenken des ewigen Bundes zwischen Gott und allen lebendigen Wesen in allem Fleisch,
17 welches auf der Erde. Und es sprach Gott zu Noah: Dieses das Zeichen des Bundes, welchen ich aufgerichtet habe zwischen mir und allem Fleisch, welches auf der
28 Erde. Und es lebte Noah nach der Fluth 350 Jahre.
29 Und es waren alle Tage Noahs 950 Jahre, da starb er.

IV. Von Noah bis Abraham.

10, 1. Und dieses sind die Tholedoth der Söhne Noahs, Sem, Ham und Japhet, und es wurden ihnen
2 Söhne geboren nach der Fluth. Die Söhne Japhets: Gomer und Magog und Madai und Javan und Thubal und Meschech
3 und Thiras. Und die Söhne Gomers: Aschkenas und Riphath
4 und Thogarma. Und die Söhne Javans: Elischa und Thar-
5 schisch, die Kitter und Dodaner. Von diesen bevölkerten sich die Küstenländer der Völker in ihren Ländern je nach ihrer Sprache, nach ihren Geschlechtern, nach ihren Stäm-
6 men. Und die Söhne Hams: Kusch und Aegypten und
7 Put und Kanaan. Und die Söhne Kuschs: Seba und Chavila und Sabtha und Raema und Sabtheka; und die Söhne
13 Raemas: Scheba und Dedan. Und Mizraim erzeugte die

Der Redaktor. **10**, 8. *Und Kusch erzeugte den Nimrod;*
9 *der fing an ein Held zu sein auf Erden. Er war ein Held der Jagd vor Jahve; desswegen sagt man: Wie Nimrod ein*
10 *Held der Jagd vor Jahve! Und der Anfang seiner Herrschaft war Babel und Erech und Akkad und Kalne im*
11 *Lande Sinear. Von jenem Lande zog Assur aus und erbauete Ninive und Rechoboth-Ir und Chalah und Resen zwischen Ninive und Chalah: das ist die grosse Stadt.*

Luder und die Anamer und die Lehaber und die Naphthucher,
und die Pathruser und die Kaslucher, von denen ausge- 14
gangen die Philister, und die Kaphthorer. Und Kanaan er- 15
zeugte Sidon, seinen Erstgeborenen, und Cheth, und den 16
Jebusäer und den Amoräer und den Girgasäer und den Chiv- 17
väer und den Arkäer und den Sinäer, und den Arvadäer und 18
den Ssemaräer und den Chamathäer. Und es zog sich die 19
Grenze der Kanaanäer von Süden gen Gerar bis nach
Gaza, gen Sodom und Gomorra und Adma und Sseboim
bis nach Lescha. Dieses sind die Söhne Hams nach ihren 20
Geschlechtern, nach ihren Sprachen, in ihren Ländern,
nach ihren Stämmen. Die Söhne Sems: Elam und Assur 22
und Arphachsad und Lud und Aram. Und die Söhne 23
Arams: Uz und Chul und Gether und Masch. Und Arphach- 24
sad erzeugte den Schelach, und Schelach erzeugte den
Eber. Und Eber erzeugte den Peleg und den Joqtan. 25
Und Joqtan erzeugte den Almodad und den Scheleph und 26
den Chassarmaveth und den Jerach; und den Hadoram 27
und den Usal und den Diqlah; und den Obal und den 28
Abimael und den Scheba; und den Ophir und den Chavilah 29
und den Jobab; alle diese sind die Söhne Joqtans. Und 30
es dehnten sich aus ihre Wohnsitze von Mescha bis nach
Sephar, bis nach dem Gebirge des Ostens. Dieses sind 31
die Söhne Sems nach ihren Geschlechtern, nach ihren

Der Redaktor. *und nachher trennten sich die Stämme der Kanaanäer.* 18b

Und dem Sem wurde ebenfalls geboren, dem Vater aller Söhne Ebers, dem älteren Bruder Japhets. 21

V. 25 ist vom Redaktor auf folgende Weise umgeformt:

Und dem Eber wurden zwei Söhne geboren: der Name des einen Peleg, weil in seinen Tagen die Erde getheilt wurde, und der Name seines Bruders Joqtan. 25

32 **Sprachen, in ihren Ländern, nach ihren Stämmen. Dieses sind die Geschlechter der Söhne Noahs nach ihren Abstammungen in ihren Völkern, und von diesen breiteten sich die Völker aus auf der Erde nach der Fluth.**

11, 10. **Dieses sind die Tholedoth Sems.** **Sem war 100 Jahre alt, da erzeugte er den Arphachsad zwei**
11 **Jahre nach der Fluth. Und es lebte Sem nach Erzeugung Arphachsads 500 Jahre und erzeugete Söhne und Töchter.**
12 **Und Arphachsad hatte 35 Jahre gelebt, da erzeugete er**
13 **den Schelach. Und es lebte Arphachsad nach Erzeugung**

Der Redaktor. 11, 1—9. *Und es war die ganze Erde*
2 *eine Sprache und eine Rede. Und es geschah, als sie aufbrachen nach Osten, da fanden sie eine Ebene im Lande Sinear*
3 *und liessen sich daselbst nieder. Und es sprach der Eine zum Anderen: Auf! lasst uns Ziegel streichen und sie brennen! und es dieneten ihnen die Ziegel als Stein und das Erdpech*
4 *als Mörtel. Und sie sprachen: Wohlan! wir wollen uns eine Stadt bauen und einen Thurm, dessen Spitze bis in den Himmel, und wollen uns einen Namen machen, damit wir uns nicht zer-*
5 *streuen auf der Oberfläche der ganzen Erde. Da fuhr Jahve herab, um zu sehen die Stadt und den Thurm, welche die Söhne*
6 *der Menschen gebauet hatten. Und es sprach Jahve: Siehe, ein Volk sind sie und eine Sprache ist ihnen Allen, und dieses ist der Anfang ihres Thuns, und jetzt ist ihnen nicht mehr verwehrt irgend etwas, das sie zu thun sich vornehmen.*
7 *Wohlan, so wollen wir herniederfahren und dort ihre Sprache verwirren, so dass sie nicht verstehen ein Jeglicher die Sprache*
8 *des Anderen. So zerstreute sie Jahve von dort über die Oberfläche der ganzen Erde und sie liessen ab die Stadt zu bauen.*
9 *Desshalb nennt man ihren Namen Babel, weil dort Jahve die Sprache der ganzen Erde verwirrte und sie von dort über die Oberfläche der ganzen Erde zerstreute.*

des Schelach 403 Jahre und erzeugete Söhne und Töchter. Und Schelach hatte 30 Jahre gelebt, da erzeugte er 14 den Eber. Und es lebte Schelach nach Erzeugung des 15 Eber 403 Jahre und erzeugete Söhne und Töchter. Und 16 es lebte Eber 34 Jahre, da erzeugte er den Peleg. Und 17 es lebte Eber nach Erzeugung Pelegs 430 Jahre und erzeugete Söhne und Töchter. Und es lebte Peleg 30 Jahre, 18 da erzeugte er den Regu. Und es lebte Peleg nach Er- 19 zeugung Regus 209 Jahre und erzeugete Söhne und Töchter. 20 Und es lebte Regu 32 Jahre, da erzeugete er den Serug. 21 Und es lebte Regu nach Erzeugung Serugs 207 Jahre und erzeugete Söhne und Töchter. Und es lebte Serug 30 Jahre, 22 da erzeugete er den Nahor. Und es lebte Serug nach Er- 23 zeugung Nahors 200 Jahre und erzeugete Söhne und Töchter. Und es lebte Nahor 29 Jahre, da erzeugete er den Therach. 24 Und es lebte Nahor nach Erzeugung Therachs 119 Jahre 25 und erzeugete Söhne und Töchter. Und es lebte Therach 26 70 Jahre, da erzeugete er den Abram und den Nahor und den Haran.

Zusätze.

Zu Seite 12 Zeile 5 ff. Vgl. über heilige Zahlen in den Darstellungen der Propheten und in dem an der Spitze der ganzen Bibel stehenden Abschnitte auch Ewald, Gött. Gell. Anzz. 1862. S. 886. 895.

Zu S. 17 Z. 15. In V. 3 sind die beiden Sätze ויהי כן und ויעש אלהים את האור in den einen: ויהי אור gleichsam zusammengeflossen.

Zu S. 35 Z. 15 vgl. auch Bertheau, die Bücher Esra, Nechemia und Ester. Leipz. 1862. S. 289.

Zu S. 43 Z. 11. Vers 2 würde bei dieser Auffassung zu V. 1 stets in dem Verhältnisse eines Consecutivsatzes stehen, würde stets die Folge des in V. 1 Berichteten ausdrücken. Im Anfange aller Dinge schuf Gott die Welt und zwar so, dass sie zunächst eine chaotische Masse ward; später bildete dann Gott dieses Chaos zu unserer jetzigen geordneten Welt um. Solche Folgesätze können aber im Hebräischen nur durch ein Tempus consec. eingeleitet werden. Entsprechend dem ויאמר V. 3 müsste V. 2 ein וַתְּהִי הארץ stehen. Nur so würde V. 2 das ausdrücken, was nach jener Ansicht derselbe aussagen soll.

Zu S. 51 Z. 10 ff. Man darf hiegegen auch nicht einwenden, dass ja dann wenigstens die Segnung doch noch einmal berichtet sein würde. Denn man beachte wohl, dass hier nur die ganz allgemeine Angabe: „da segnete er sie“ sich findet; dass hier nicht zugleich die einzelnen Segensworte selber mit hergesetzt sind, wie 1, 28. „Da segnete er sie und nannte ihren Namen Mensch“ ist hier nur etwa so viel als: „da nannte er, indem er sie segnete, ihren Namen Mensch“.

S. 66 Anm. 1 lies: *Dieses ist auch v. Hofmanns Ansicht.* Derselbe sagt a. a. O. S. 425: „— indem im Beginne des mit jener Stelle schliessenden Abschnitts nichts weiter zu lesen steht, als dass Gott die Menschen als Mann und Weib und dass er sie ihm ebenbildlich geschaffen; Adam aber den Seth wiederum ihm ebenbildlich gezeugt hat, ohne dass damit von Seth etwas ausgesagt ist, was nicht ebensowohl von Kain gälte.“

Zu S. 70 Z. 11. 12 vgl. Delitzsch, Comm. S. 238. Keil hat seine Auffassung dieser Stellen zu begründen gesucht in der luth. Zeitschrift von Rudelb. und Guer. 1856. S. 21—37; Gen. und Ex. S. 84—86 in der Anm.

S. 70 Anm. 4 Z. 6 füge hinzu: Knobel, Gen. 2. Ausg. S. 82; v. Bohlen, Gen. S. 82. 83.

Zu S. 87 Z. 4 v. u. vgl. auch Hitzig, das Hohelied erklärt. Lpzg. 1855. S. 8.

Zu S. 90 Z. 14 vgl. Hiob 27, 3.

Zu S. 126 Z. 20—22. Im Pentateuche findet sich das Wort sonst weiter gar nicht.

Zu S. 142 Z. 3 v. u. In Vers 3 trennt man vielleicht noch richtiger V. a von V. b und schliesst V. 3a unmittelbar an den jahvistischen V. 2b an, wie solches im Anhange S. 187 geschehen. Der jahvistische Bericht erhält so eine passende Ergänzung, während dieser Verstheil in der Grundschrift vgl. 8, 5 vollständig überflüssig steht.

Zu S. 149 Z. 4 ff. Ich war zu dem hier mitgetheilten, in das Chaos der Sintfluthberechnung mit einem Male ein erhellendes Licht werfenden Resultate gekommen, ehe ich noch eine Ahnung davon hatte, dass Hupfeld in seiner Schrift über die Quellen der Genesis S. 135 eine im Wesentlichen gleiche Ansicht über die Berechnung der Fluth in dem jahvistischen Berichte (worin ich von ihm abweiche, s. S. 152. 153) aufgestellt habe; aber so sehr ich einerseits allerdings überrascht war, das, was ich selber durch eigenste Forschung gefunden hatte, bereits anderswo ausgesprochen zu sehen, so war mir doch anderseits eben dieses durchaus unabhängige Zusammentreffen eine nicht geringe Bürgschaft für die Richtigkeit der gemachten Beobachtung selber. Zur Beantwortung der noch schwierigeren Frage freilich, wie die eigenthümliche Berechnung der Fluth in der Grundschrift näher zu verstehen und zu erklären sei (vgl. unsere Abhandlung S. 149—152; S. 154), findet sich bei Hupfeld kein Versuch.

Zu S. 181 Z. 12 (c. 4, 8) vgl. Ewald, Jahrb. VI. S. 13 Anm. 1.

Verbesserungen.

Seite 7 Zeile 4 lies *den Fischen und Vögeln* und Zeile 8 streiche *schon*.
— 8 Anm. 1 l. 24.
— 13 Zeile 13 l. *nach dem Berichte von der Benennung des* etc.
— 16 — 2 v. u. streiche *im Einzelnen*.
— 29 — 8 und sonst statt Sindfluth l. *Sintfluth*.
— 31 — 1 l. *-palel*.
— 31 Anm. Z. 5. 6 streiche *einer* und *eines* und lies *Geschlechtsverzeichniss*.
— 32 Zeile 13 streiche *von*.
— 48 — 5 l. תהלת.
— 49 — 5 v. u. l. I. Kön. 16, 31.
— 51 — 9 v. u. st. besprochene l. *angezogene*.
— 52 — 9 v. u. l. *sahen*.
— 54 — 8 v. u. l. *übrige*.
— 55 — 19 st. einnahm l. *hatte*.
— 55 — 6 v. u. st. die l. *der*.
— 63 Anm. 1 Z. 2 l. *προςαγορεύονται*.
— 65 Zeile 4 v. u. streiche *Glieder der* und füge hinter Adam hinzu *durch Seth*.
— 65 — 3 u. 4 v. u. l. *abstammende*.
— 66 — 12 streiche das Citat.
— 79 — 8 hinter ist füge ein *hier*.
— 80 — 2 l. *Perfekt*.
— 84 — 3 l. *reinen* und streiche *mehr*.
— 84 Anm. Z. 4. 5 st. Begriff d. Caus. l. *Causalverhältniss*.
— 91 — Z. 5 l. *Heidenheim*.
— 95 Zeile 4 v. ff. streiche *Grundschrift*.
— 98 — 19 st. einzufügen l. *zu machen*.
— 99 — 1 l. *dass*.
— 99 — 3 l. *könnte*.
— 99 Anm. 1 Z. 2 v. u. l. *Gewaltigen*.
— 100 Zeile 5 v. u. l. das zweite Mal: הנפלים
— 101 — 13 l. היתה.

Seite 102 Zeile 8 v. u. l. 13, 33. 34.
— 102 — 6 v. u. st. Menschen l. *lebendigen Wesen;* vgl. S. 103 Z. 15.
— 104 — 1 v. u. l. [2]).
— 106 — 7 v. u. l. *-töchtern.*
— 107 — 9 l. *nun.*
— 111 — 13 v. u. l. הגברים.
— 117 — 8 statt in der Genesis u. s. w. l. *welche mit diesem zu unserem jetzigen Pentateuche verarbeitet wurden, nachgewiesen etc.*
— 118 — 3 l. *alttestamentlicher Gelehrter.*
— 135 — 15 statt oder gar l. *nicht einmal* und streiche *auch nicht.*
— 137 — 4 ist hinter vor ausgefallen *mir in.*
— 137 — 9 l. *ein Männchen und ein Weibchen*, wie S. 185 Z. 15.
— 138 — 3 l. *ihn.*
— 139 — 9 l. *weiset.*
— 139 — 12 l. *lässt.*
— 140 — 12 l. *gehört.*
— 149 — 14 streiche *lang.*
— 150 — 17 l. *Zeitangabe.*
— 153 — 2 v. u. und S. 154 Z. 7 v. u. l. *Siebends.*
— 165 — 13 hinter wieder füge ein *her.*
— 167 — 8 l. יֵלֹּד גם הוא.
— 176 — 1 v. u. l. *des.*

Da für die Buchstaben שׁ und שׂ die Typen nicht in genügender Anzahl vorhanden waren, musste statt derselben häufiger ש gesetzt werden. Ebenfalls wegen der Verhältnisse der Druckerei konnten die hebräischen Wörter und Sätze nur ausnahmsweise punktirt werden. Beides wird der Leser gebeten zu entschuldigen.

Druck von E. Kiessling.

